BIBLIOTECA DE ENSAYOS CONTEMPORÁNEOS

1. Galvano Della Volpe
   Clave de la dialéctica histórica

2. P. Togliatti, C. Luporini, G. Della Volpe, U. Cerroni, J. T. Desanti, N. Bobbio
   Gramsci y el marxismo

3. Guy Besse
   Práctica social y teoría marxista del conocimiento

4. N. Badaloni, L. Colletti, G. Della Volpe, C. Luporini, E. Paci, M. Rossi
   Debate sobre marxismo contemporáneo

En preparación

Jean-François Le Ny
Materialismo dialéctico y psicología social

Galvano Della Volpe
Humanismo positivo y emancipación marxista

Jean T. Desanti
Fenomenología y materialismo dialéctico

Lucio Colletti
El marxismo como sociología

L. Althusser, G. Besse, R. Garaudy, G. Mury
Sobre la dialéctica materialista

COLECCIÓN PROBLEMAS (serie menor)
1. Roger Garaudy
   Introducción a la metodología marxista (2ª edición)

FUERA DE COLECCIÓN (en preparación)

K. Marx y F. Engels
Obras filosóficas completas (12 tomos)

P. Togliatti, G. Della Volpe, C. Luporini,
U. Cerroni, J. T. Desanti, N. Bobbio

Gramsci y el marxismo



Buenos Aires

Título del original italiano:
Studi gramsciani
publicado por Editori Riuniti, Roma

Traducción directa de
VICTORIO MINARDI

Tapa: Oscar Díaz

Bauness 1616, Buenos Aires, Argentina.
Hecho el depósito que marca la ley 11.723.
Impreso en la Argentina. Printed in Argentina.

ADVERTENCIA EDITORIAL

Este volumen recoge los ensayos más importantes presentados al Congreso de Estudios Gramscianos organizado por el Instituto Gramsci de Roma en fecha reciente.

Se intenta estudiar en forma sistemática, por vez primera, los aspectos principales del pensamiento y la acción de Antonio Gramsci; interpretar la vasta temática en torno de la cual desarrolló sus apasionadas investigaciones, tanto en la época de su lucha política que precedió a su arresto como en los años posteriores de tormentosas reflexiones transcurridas en la cárcel.

Se imponía una publicación de esta naturaleza que fuera una verdadera Introducción al pensamiento de Gramsci, *un desarrollo sistematizado de sus ideas y, a la vez, una valoración crítica de las mismas. Interesa señalar que estas valoraciones críticas no agotan, por cierto, la rica temática gramsciana, pero ofrecen, a su vez, la explicitación rigurosa de muchos temas que sólo hoy se los enfrenta con un espíritu liberado de todo dogmatismo. Precisamente las características de los escritos de Gramsci (notas, apuntes, que imagina poder elaborar más tarde) y el hecho de haber sido, quizá, después de Lenin, el pensador que más contribuyó al desarrollo del marxismo, llevaron a intensas polémicas sobre la interpretación de su pensamiento, polémica que permanece abierta y que podrá advertirse en las páginas que siguen (Togliatti y Caracciolo, Luporini y Tronti*[1]*).*

Estos ensayos se ordenaron en cuatro partes:

1ª La concepción del marxismo en el pensamiento de Gramsci;
2ª Gramsci, la política y el Estado;
3ª Gramsci y la filosofía;
4ª La estética, la cultura y la ciencia en el pensamiento de Gramsci.

Bibliografía

Las 2848 páginas que componen sus treinta y dos Quaderni dal carcere *fueron publicadas por Giulio Einaudi Editore, Turín, con el siguiente orden:*

Lettere dal carcere, *1947;*
Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce, *1948;*
Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura, *1949;*
Il Risorgimento, *1949;*
Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno, *1949;*
Letteratura e vita nazionale, *1950;*
Passato e presente, *1951;*
L'Ordine Nuovo, *1954;*
Scritti giovanili, *1958.*

Hay versiones en castellano de las siguientes obras, publicadas por la Editorial Lautaro, Buenos Aires: Cartas desde la cárcel, *1950;* El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce, *1958;* Los intelectuales y la organización de la cultura, *1959;* Literatura y vida nacional, *1961 y* Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno, *1962.*

1 En particular, cabe recordar que en las tesis opuestas de Luporini y Tronti estaba en germen el debate que con posterioridad (en la revista mensual *Il Contemporaneo* y, fundamentalmente, en el semanario *Rinascita*) tomará característica de discusión teórico-ideológica general entre la "escuela" de Galvano Della Volpe y sus "discípulos" (Tronti, Colletti, Merker, Cerroni, Rossi, etc.), por un lado, y Luporini, Badaloni, Massolo, etc., por otro. Esta polémica, *completa,* aparecerá en breve con el título: *Debate sobre marxismo contemporáneo* (Badaloni, Colletti, Della Volpe, Gerratana, Gruppi, Luporini, Massolo, Natta, Paci, Rossi) en esta misma colección de la Editorial Proteo.

Primera parte

LA CONCEPCIÓN DEL MARXISMO EN EL PENSAMIENTO DE GRAMSCI

Palmiro Togliatti

GRAMSCI Y EL LENINISMO

Se han subrayado, justamente, las sugerencias que Gramsci hiciera acerca del método que se debe adoptar en el estudio del pensamiento de quien no hubiese desarrollado de manera sistemática sus propias ideas, a fin de asignarle un significado preciso a toda afirmación, y a la vez, criticarla en la medida en que debe ser criticada: Gramsci mismo habría agregado, también —si recordamos las observaciones, que algunas de las afirmaciones por él formuladas había dad de rechazarla, en algunos casos. Dice, en efecto, en estas observaciones que algunas de las afirmaciones por él formuladas había que eutenderlas, quizá, hasta de manera opuesta a como él las había expuesto. Es difícil pensar en una invitación más explícita al examen crítico.

Sin embargo, el profesor Garin, justamente, ha destacado que el ritmo del pensamiento en desarrollo es más importante que las formulaciones aisladas. Pero al examinar el tema que se me ha asignado, "Gramsci y el leninismo", no sé si esta norma es plenamente aplicable, porque la cuestión se presenta, en este caso, de manera muy particular. También existe aquí, y hay que investigarlo en cada una de las formulaciones, un ritmo del pensamiento, pero éste está directamente acompañado, medido, por el ritmo de la acción; y hay una prueba práctica, que surge del hecho de que la acción ha sido realizada, ha dado resultados, ha dejado huellas y sobre estas huellas, que son muy profundas, una parte de la sociedad italiana sigue trabajando. Estas huellas no tienen valor sólo para quien piensa sino también para quien actúa y continúa en la lucha.

No cabe duda que también en el desarrollo de la acción de Gramsci

existen fragmentos. Pero no diría que esta acción pueda, como tal, ser considerada fragmentaria.

Hubo momentos de incertidumbres, vacilaciones, errores y rectificaciones de errores, y esto puede inducirnos a que consideremos determinadas posiciones como un fragmento y rechazarlas mediante un mero juicio negativo. Pero una investigación más atenta revela que un mero juicio negativo no puede ser pronunciado.

Quisiera usar, como ejemplo, la aceptación pasiva —o relativamente pasiva— que, en un momento dado, fue hecha por Gramsci, de la dirección cerrada, sectaria (como nosotros llamamos) del partido comunista en el primer período de su existencia. No cabe duda que aquí nos encontramos frente a un error, que el mismo Gramsci, posteriormente, tuvo que reconocer y criticar.

Pero, ¿de dónde provenía ese error? Aquí se plantea el problema del ritmo del pensamiento y de la acción. Podemos afirmar, creo, que el error provenía, en sustancia, de la adhesión de Gramsci a una exigencia de negación total de las anteriores direcciones políticas. Esta exigencia no partía de una pura crítica del intelecto sino de una crítica que había surgido de los hechos y se había convertido, por esto, para la vanguardia de la clase obrera, en ese momento, lo que Gramsci llamaba "sentido común", verdad difundida, generalmente aceptada, sentida de manera directa, que se trata de realizar en la práctica porque de ella no se puede prescindir.

El error contenía, pues, un impulso de orden pasional, de orden moral y de orden político, sin el cual probablemente el partido comunista no se habría creado, o no se habría creado de la manera como se creó, recibiendo también de ese impulso algo que con el andar del tiempo resultó ser muy positivo. Es verdad, existió un error. Pero Gramsci sentía que a ese impulso se debía adherir a fin de transformarlo en un elemento que no fuera ya de pura negación, sino positivo y constructivo. El error se dio en el carácter de la adhesión y en la premura de la corrección; pero también en esto encontramos un elemento de profunda coherencia teórica y práctica.

Hubo, también, otros errores en el desarrollo de la acción política de Gramsci. Verdadero es el punto de partida, verdadero el punto de llegada; pero entre ambos puntos la separación es enorme. Me parece que el punto de partida había tratado de describirlo Gramsci en una página que se encuentra al comienzo del volumen *Passato e presente*, donde se refiere a los procesos vitales "...que están caracterizados por el continuo intento de superar un modo de vivir y pensar atrasado (tal como lo era propio de un sardo de principio de siglo), para aprehender un modo de vivir y de pensar que no sea ya regional ni de «aldea», sino nacional, y tanto más nacional (y nacional precisamente por esto) en cuanto trata de insertarse en los modos de vivir y pensar de los europeos, o al menos, comparar el modo nacional con los modos europeos, las necesidades culturales italianas con las necesidades culturales y las corrientes europeas (en la medida en que esto sea factible en las condiciones personales dadas y según exigencias y necesidades fuertemente sentidas en este aspecto)". [1]

Es evidente, aquí, la nota autobiográfica y la nota crítica, animada diría yo, por un rasgo de ironía, de simpatía irónica hacia ese sardo que surgía en la escena de la vida nacional y en la escena de la historia europea, de ese sardo a quien él llamará en otro párrafo "el triple y cuádruple provinciano" llegado de Cerdeña a la Universidad de Turín y que de ésta recogía esas enseñanzas que conocemos, y que en la vida económica, política y social de la gran capital industrial —que entonces se organizaba y se asomaba a la dirección de la vida nacional—, formaban su personalidad.

El punto de llegada dista mucho de éste. Es un político de envergadura nacional e internacional que se ha formado durante toda su existencia en el conocimiento, en el estudio y en la solución de los problemas más agudos del momento histórico nacional e internacional; es fundador de un partido y jefe comunista, es decir, es un hombre que expresa y realiza con su acción una tendencia, un proceso que él mismo declarará que estaba en las cosas y que de esa manera estaba, efectivamente, en las cosas, pero que su acción apunta a una manifestación más elevada, es decir, educa, organiza y dirige.

¿Cuáles fueron los factores de este desarrollo que va del "triple y cuádruple provinciano" al jefe de un gran partido político, a un jefe de tal envergadura, que los adversarios debieron tratarlo como lo trataron, eliminarlo de la escena para quedar tranquilos?

La investigación es muy amplia, y es seguro que de ésta resultará que una gran parte debe ser realizada en la tradición política y cultural italiana. Gramsci es un político italiano. Se remite a las más vitales corrientes del pensamiento político y de la acción política de nuestro país. Pero esto no basta. La sola tradición italiana no habría hecho de Gramsci lo que él fue como político, y como político en quien desapareció toda huella de nuestro provincialismo. A la tradición del pensamiento italiano hay que agregar el estudio del marxismo,

[1] Antonio Gramsci, *Passato e presente*, Einaudi, Turín, 1951, p. 3.

el contacto con la clase obrera y con la realidad de la vida internacional y nacional tal como se les presentaron desde los primeros años de su existencia y luego, con el tiempo, los episodios de una lucha que se tornaba cada vez más áspera. En este cuadro le corresponde un papel aparte como factor decisivo, creo, del desarrollo teórico y práctico a Lenin y al leninismo.

Hoy, aun aquellos que no comparten nuestro juicio reconocen que la obra de Lenin ha cambiado el curso de la historia, ha abierto una nueva era en el desarrollo de los acontecimientos mundiales. Ésta es la realidad. La obra de Lenin debe ser ubicada, analógicamente, en el mismo plano en que se puede ubicar la obra de la Revolución francesa. Luego de la Revolución francesa el mundo cambia; cambia el modo de pensar de los hombres. También después de Lenin el modo de pensar de los hombres cambia. Después de Lenin pensamos todos de manera distinta de como pensábamos con anterioridad. Hablo de los políticos, antes que nada, pero no sólo de los políticos; hablo de todos los hombres que buscan formarse una conciencia crítica de la realidad que los rodea, y también de las grandes masas humanas a las que los nuevos descubrimientos del pensamiento y de la actividad creadora de los hombres llegan en forma de fe o de información lejana. No excluyo, pues, a aquellos que no son políticos militantes y no excluyo a quienes no están capacitados para alcanzar una conciencia crítica del curso de los acontecimientos. Una revolución —y esta es una de las tesis fundamentales de Gramsci— que asume un valor metafísico, como fue la gran Revolución socialista llevada a la victoria por Lenin, crea también un nuevo "sentido común", un nuevo elemento de conciencia casi religioso, nuevas formas de juicio general y una nueva fe.

Después de Lenin todos actuamos diversamente porque hemos comprendido de una manera nueva la realidad que está frente a nosotros, hemos penetrado en su sustancia de un modo que antes jamás habíamos logrado.

Ahora bien, ¿qué hay en Lenin de fundamentalmente nuevo? Les pido perdón si en este punto la exposición, por ser rápida, deberá ser a la fuerza un poco esquemática. Hay en Lenin, por lo menos, tres capítulos principales que determinan todo el desarrollo de la acción y del pensamiento: una doctrina del imperialismo, como fase superior del capitalismo; una doctrina de la revolución y por lo tanto del Estado, del poder; y una doctrina del partido. Son tres capítulos estrechamente unidos, fundidos casi, uno en el otro, y cada uno de ellos contiene una teoría y una práctica. Es el momento de una

realidad efectiva en desarrollo, una doctrina, pues, que no sólo viene formulada, sino puesta a prueba en los hechos de la experiencia histórica, y que mediante la prueba de la experiencia histórica se desarrolla, abandona posiciones que debían ser abandonadas, conquista nuevas posiciones y crea, por lo tanto, cosas.

Lenin devuelve al marxismo este carácter creador propio de él, lo libera de la pedantería de las interpretaciones materialistas, economicistas, positivistas de las doctrinas de Marx; Lenin hace del marxismo, de esta manera, lo que debe ser: la guía de una acción revolucionaria.

Considero que la aparición y el desarrollo del leninismo en la escena mundial fue el factor decisivo para toda la evolución de Gramsci como pensador y como hombre político y de acción. Es el factor que determina el ritmo del movimiento, da un carácter lineal a los desarrollos teóricos y prácticos, accede a evaluar también los errores en su medida exacta, su importancia, a criticarlos y, finalmente, a insertarlos en su conjunto unitario.

En los escritos juveniles de Gramsci[2] es evidente una búsqueda que tiene un carácter ansioso y no excluye una cierta confusión. La influencia idealista es evidente, basta ojear el número único de *La cittá futura,* de 1917, escrito enteramente por Gramsci en la parte original, con amplias citas de quienes eran entonces los maestros de la filosofía idealista. Aquí, la influencia idealista no se puede negar. En este período del desarrollo del pensamiento de Gramsci y diría, ya anteriormente, en los años universitarios, el poder del pensamiento idealista se manifiesta esencialmente en una dirección: en el empuje para investigar y hacer suyo un concepto de la dialéctica como desarrollo histórico de la realidad.

Es verdad que las soluciones que se dan también a este problema, en este período, contienen expresiones que hoy no aceptaríamos. El nexo entre la realidad y la acción, que es la sustancia del desarrollo histórico, no es buscado aún en la materialidad del proceso total de la historia. Todavía aparece la tendencia a buscarlo sólo en la esfera de las puras relaciones ideales del pensamiento. Pero, al mismo tiempo, a esta influencia del idealismo en el pensamiento del joven Gramsci, se une un esfuerzo continuo y perseverante hacia una investigación concreta de las relaciones económicas y de clase, consideradas como trama constitutiva de toda la sociedad.

[2] Gramsci, *Scritti giovanili,* Einaudi, Turín, 1959. En este volumen están incluidos todos los escritos del período 1914-1918, citados en el presente trabajo.

No quiero repetir cosas que ya he dicho otras veces, al evocar las investigaciones que él realizaba en los años universitarios —y empujaba para que yo también las hiciera—, por ejemplo, sobre la estructura de las relaciones comerciales entre la Cerdeña y el continente italiano, Francia y otros países, y sobre la relación que se podía establecer entre la modificación de estas relaciones y hechos de orden aparentemente muy lejanos, como el desarrollo de la delincuencia, por ejemplo, la frecuencia de los episodios de pillaje, la difusión de la miseria, y así por el estilo.

Ya en este momento no hay duda que estos dos elementos: el poder del idealismo que intenta apropiarse del concepto de la historia como desarrollo, y el esfuerzo en la investigación de las relaciones económicas y sociales tienden a fusionarse. Ellos deben fusionarse, y se fusionarán en todo el desarrollo sucesivo del pensamiento de Gramsci. Pero ¿cuál es el elemento que determina la fusión? Aquí interviene la experiencia histórica de la Revolución, interviene el leninismo, intervienen el pensamiento y la acción de Lenin.

Si tratamos hoy de recordar qué fueron la doctrina y la propaganda del movimiento socialista italiano antes de Gramsci, nos damos cuenta inmediatamente que faltaba en ellas un concepto fundamental, el concepto mismo de revolución. ¿Qué era la revolución para un socialista italiano de fin de 1800 y de la primera década de 1900? No lo sabía. Se desarrollaban interminables debates sobre la diferencia que podía existir entre la simple revuelta, la insurrección y una "verdadera" y "efectiva" revolución, entre una sublevación armada y un movimiento no armado, y las eventuales relaciones entre sí. Se discutía si una huelga general podía dar comienzo a una revolución y esto era ya, por otra parte, una forma más concreta de la búsqueda. O bien se confundía, identificándolos, el concepto de revolución "permanente" con el concepto de desarrollo histórico, que es una cosa distinta. No existía una visión precisa de lo que es el vuelco revolucionario de las relaciones sociales.

Quisiera recordar una observación burlona de Gramsci, que quizá nos permita determinar mejor esta deficiencia. Es una observación formulada en polémica con los reformistas. Trae el ejemplo de ciertas lecciones de filosofía que había escuchado en la Universidad de Turín, y recuerda al viejo profesor de la Universidad que desde hacía 40 años se proponía desarrollar un curso de filosofía teorética sobre el "ser evolutivo final". "Todos los años empezaba con un «repaso» sobre los precursores del sistema, y hablaba de Lao Tsé, el hombre nacido a los ochenta años, el viejo-niño de la filosofía china. Y todos los años empezaba a hablar de Lao Tsé, porque habían llegado nuevos estudiantes, y también ellos tenían que cultivarse con Lao Tsé mediante la enseñanza del profesor. Y de este modo el «ser evolutivo final» se transformó en una leyenda, en una evanescente quimera, y la única realidad viviente, para los estudiantes de tantas generaciones, fue Lao Tsé, el viejo-niño, el muchachito nacido a los ochenta años. Tal como sucedía con respecto a la lucha de clases en la vieja *Giustizia* de Camillo Prampolini: también ella es una quimera evanescente, y todas las semanas es el viejo-niño que allí se describe, que no madura nunca, que no evoluciona nunca, que no se transforma nunca en el «ser evolutivo final» y que a pesar de ello debería finalmente florecer, después de tan lenta evolución, después de tal perseverante obra de educación evangélica."[3]

Éste era el panorama, para aquellos que hablaban de revolución, en Italia, antes de Lenin. Les faltaba el concepto mismo de revolución. Quisiera manifestar que también en Antonio Labriola, si se observa bien, se descubre, sin duda, la más válida concepción que ha sido elaborada en nuestro país de la filosofía de la praxis, como una visión autónoma de la realidad y del mundo, pero el concepto de revolución tampoco en él está unido directamente a un análisis preciso de las condiciones objetivas en que se desarrolla la concreta revolución italiana, la revolución de los obreros y de los campesinos, del pueblo italiano para invertir el curso de la historia y transformarse en dueños. Labriola —ya he tenido la ocasión una vez de recordarlo y creo, por otra parte, que esta observación es hoy reconocida como válida— no logró alcanzar el concepto del imperialismo, y ésta fue justamente la más grave deficiencia del desarrollo de su pensamiento, deficiencia que explica también algunos de los juicios erróneos formulados por él mismo en los últimos años de su existencia, acerca de la política colonial del imperialismo.

En aquellos apuntes que luego de una cierta reelaboración, creo, fueron presentados como un "cuarto ensayo" sobre la concepción materialista de la historia, con el título *Da un secolo all'altro*, Antonio Labriola encara este problema, el problema del imperialismo. Su investigación, dice, tiende a "iluminar la escena actual del mundo civil, delinearla en sus contornos, en su aspecto interior y en el entrelazamiento de las fuerzas que la configuran y la sostienen." Son términos que evidencian toda la habitual complejidad del pensamiento de Labriola. Y de esta manera se refiere a la política imperialista de

3 *Il grido del popolo*, Turín, 25 de mayo de 1918.

los Estados de fin de siglo, a la guerra del Transvaal, a la expansión de Rusia en Asia, que repite, al revés, la invasión mongólica. Intenta, por lo tanto, también una definición del período anterior. Quiere definir lo que es el siglo que se cierra y lo define así: "El siglo anterior no comenzó en 1800; empezó, tal vez, el 14 de julio de 1789, o por ahí cerca, o cuando a otro le plazca fechar el vertiginoso prorrumpir de la era liberal. El siglo que se cierra es la «era liberal»."

¿Pero, qué será el siglo que comienza? Al viejo marxista italiano le faltan los elementos de análisis, de demostración y de convencimiento que le permitan afirmar que el siglo que comienza es la era del tránsito al socialismo. Su investigación se cierra, en este punto, con una nota de incertidumbre y de desconfianza: "No sabemos —dice— dónde irá a terminar la historia." Es verdad que inmediatamente agrega a esta afirmación una justificación que, teóricamente, es justa; pero no podemos prescindir de destacar que la incertidumbre y la desconfianza que permanecen son la consecuencia de la incapacidad de realizar ese paso, ese salto, que por su parte Lenin realizaba cuando, al partir de un análisis mucho más profundo de la estructura de la economía capitalista —en el primer período y en el momento del tránsito al período sucesivo, que es el período del imperialismo— estaba en condiciones de definir con precisión el carácter de la época que comenzaba, de proclamar que ésta era la época del tránsito del capitalismo al socialismo, de la era liberal a la era socialista.

Todo el movimiento obrero italiano había padecido desde los comienzos la falta de esta decidida perspectiva histórica. Particularmente en la primera década del siglo, cuando el movimiento de la clase obrera, que había ya superado las pruebas de las clases elementales, debía encarar las pruebas superiores, las pruebas, pues, de la organización de una lucha política que ofrecería a la postre, las perspectivas revolucionarias precisas, acordes con la situación de ese momento. Las luchas sindicales inmediatas habían existido y existían, numerosas y arrolladoras, en la industria y en los campos. Habían existido y existían también las luchas políticas por la libertad y en contra de la política del imperialismo. Basta recordar la oposición de las vanguardias de la clase obrera y de las masas campesinas a la guerra de Libia. Pero no existía una unión clara entre estos grandes movimientos y una lucha revolucionaria por el poder. Esta fue la tragedia del movimiento socialista italiano al comienzo del siglo. Mi crítica no está dirigida solamente contra las fracciones revolucionarias. Si miramos a los reformistas, las cosas iban peor aún. Ni

siquiera en un terreno reformista, de colaboración con grupos burgueses, ellos lograban elevarse por encima de las agitaciones inmediatas. Esto tuvo por consecuencia que no abandonaran el campo del movimiento socialista, como, en cambio, hicieron los reformistas de otros países. Se quedaron, pegados como rémoras a la quilla del barco, pero incapaces, ellos también, de darse a sí mismos objetivos y perspectivas que fueran claros y distintos; y esto dio al reformismo italiano un aspecto aún más mezquino, contradictorio en sí mismo y enclenque como en ninguna otra parte.

En sustancia, todas éstas eran las consecuencias negativas de una concepción pedante, mecanicista del marxismo y del proceso mismo del movimiento obrero. Faltaba la concepción del desarrollo histórico, que no puede ser entendida solamente como evolución objetiva de las relaciones económicas mediante las transformaciones de la técnica y del aumento de las fuerzas productivas —desarrollo de las luchas parciales económicas y políticas de los trabajadores— y finalmente, como coronación de esa evolución y de ese desarrollo, una milagrosa catástrofe. Lo que faltaba era la noción misma de las modificaciones y del vuelco de las relaciones del poder en la sociedad, de la necesidad de ruptura del bloque histórico dominante y de la creación revolucionaria de un nuevo bloque.

Es esta noción, en cambio, la que Gramsci puso como base de todo su pensamiento y de toda su acción futura. Ésta fue la conquista más grande por él realizada.

Las dificultades fueron grandes también para él, como pensador que tenía una insólita amplitud de información y una excepcional agudeza de investigación crítica. Al leer sus *Note del carcere*, escritas sin tener a su disposición una biblioteca, sino solamente la mísera valija de libros que cada mes la dirección carcelaria le permitía, se tiene la impresión de estar frente a una inteligencia que se puede comparar a la de Voltaire, universal por el conocimiento y con un propósito, no sólo de crítica, sino casi de agresividad en todas las direcciones de su conocimiento. Jamás una propensión al compromiso desgastado, a conformarse con la descripción y con la exterioridad. Siempre encontramos la tendencia de ir al fondo, para descubrir las contradicciones y hacerlas estallar, a fin de que se evidencie su valor creador y destructor al mismo tiempo. Esta agresividad del pensamiento no contradice al método, que evita las superficiales calificaciones negativas y llega a la negación sólo a través de la prolija investigación de lo positivo que pueda existir en cualquier posición adversaria. Pero justamente por esto, cuando destruye

lo hace de la manera más radical, y cuando se equivoca o está todavía inseguro, nos revela siempre algo nuevo, o nos ubica en un camino justo para descubrir la verdad.

Estas son cosas que resultan particularmente evidentes al leer los primeros escritos de Gramsci sobre la Revolución Rusa. También estos escritos contienen sin duda algunos errores, afirmaciones que no podemos aceptar y que no son aceptables. Me refieron particularmente al famoso artículo titulado "La revolución contra *El Capital*"[4] donde *El capital* es el libro de Carlos Marx, y la revolución es la de los bolcheviques rusos en octubre de 1917. El planteo, como se ve, es equivocado y equivocados son también algunos juicios. Pero de este escrito, me parece, emerge casi un grito de liberación del joven Gramsci que, al ver lo que está pasando en Rusia, finalmente siente que puede liberarse de la pesada y voluminosa interpretación pedante que de manera burdamente materialista y positivista había envuelto al pensamiento de Marx en Italia. Pensamiento que también de esa misma manera había sido interpretado por importantes y famosos agitadores del socialismo.

Que *El capital* en Rusia fuese —se lee en este artículo— "el libro de los burgueses más que de los proletarios, constituía la demostración crítica de la fatal necesidad de que en Rusia se formase una burguesía, se iniciase una era capitalista, se instaurase una civilización de tipo occidental, antes que el proletariado pudiera pensar siquiera en su rescate, en sus reivindicaciones de clase y en su revolución. Los hechos han superado las ideologías. Los hechos hicieron explotar los esquemas críticos dentro de los cuales la historia rusa debería haberse desarrollado según los cánones del materialismo histórico".

Aquí reside el error, pero no es de contenido. Lo que Gramsci denuncia y rechaza fue, en efecto, la falsa interpretación que del materialismo histórico dieron los así llamados marxistas legales. Pero Gramsci agrega: "Los bolcheviques reniegan de Carlos Marx, afirman con la demostración de la acción desarrollada, de las conquistas realizadas, que los cánones del materialismo histórico no son tan rigurosos como se podría pensar y se pensó... Helo aquí todo... [Ellos] no compilaron sobre las obras del maestro una doctrina exterior de afirmaciones dogmáticas e indiscutibles. Viven el pensamiento marxista, aquél que no muere jamás, que es la continuación del pensamiento idealista italiano y alemán y que en Marx se había contaminado de incrustaciones positivistas y naturalistas." También ésta es una afirmación que nosotros hoy no aceptamos. La contaminación no se había producido en Marx, sino en la quinta esencia de los trataditos y folletos de propaganda, donde el pensamiento marxista había sido reducido a lo que no era y a lo que no podía ser.

[4] *Il grido del popolo,* Turín, 5 de enero de 1918. (Reproducido íntegramente en *Rinascita,* año XIV, nº 4, abril de 1957, pp. 146-147.)

"Este pensamiento —continúa Gramsci— coloca siempre como máximo factor de la historia no a los hechos económicos, brutos, sino al hombre, a las sociedades de los hombres, de los hombres que se acercan entre sí, se entienden entre sí, desarrollan mediante estos contactos (civilización) una voluntad social, colectiva, y comprenden los hechos económicos, y los juzgan, y los adaptan a su voluntad... Marx ha previsto lo previsible. No podía prever la guerra europea o, mejor dicho, no podía prever que esta guerra tuviera la duración y los efectos que tuvo. No podía prever que esta guerra, en tres años de sufrimientos y miserias indescriptibles hubiera sublevado, en Rusia, la voluntad colectiva popular tal como la sublevó."

He señalado, en este escrito notable, algunas de las afirmaciones equivocadas. Pero lo que cuenta es el contenido, que es, repito, casi un grito de liberación, por haber encontrado, finalmente, la guía necesaria para liberarse de las interpretaciones pedantes, burdamente materialistas y economicistas del marxismo. En todos los comentarios de los dos o tres años siguientes a los acontecimientos de Rusia después de la conquista del poder, este momento, por un lado, es elaborado y precisado cada vez mejor, mientras, por el otro, el estudio tiende a realizar el nexo entre el momento internacional y el momento nacional de la revolución. Todo lo que los bolcheviques rusos han sido capaces de hacer es consecuencia de una transformación cualitativa de la situación internacional. La cadena del imperialismo se ha roto. Comienza un nuevo período de la historia mundial. Pero la victoria de la clase obrera y de los bolcheviques fue posible porque éstos fueron los mejores intérpretes de todo el desarrollo histórico de la sociedad nacional rusa de la que han sabido extraer, con su acción, las consecuencias. De esta manera se determina la función nacional de la clase obrera en el desarrollo del movimiento internacional. Las condiciones mismas del mundo capitalista, al llegar a la fase del imperialismo, crean las premisas generales de la ruptura revolucionaria, pero en cada país la ruptura tiene sus premisas particulares, que provienen de su historia. La clase obrera es, en todo el mundo, la enterradora del capitalismo. Ésta es su función histó-

rica, en el sentido más amplio de la palabra, y es una función que se realiza concretamente, mediante la solución que la clase obrera da a los problemas que hay que resolver en el país donde ella actúa. No podemos conocer estos problemas sino mediante un cuidadoso análisis de las estructuras económicas, de todas las superestructuras de la economía y de la influencia que las mismas superestructuras ejercen sobre la economía y sobre la totalidad del conjunto social.

Aquí está el origen de la importancia que Gramsci asigna a la historia del Resurgimiento y a toda la historia italiana. Busca en la historia del Resurgimiento, investiga en los análisis sobre los diferentes momentos de la historia italiana, investiga en el análisis de la función que han tenido los intelectuales en la historia de nuestro país —y que fue una función particular, distinta de la que tuvieron en otras partes—, procura con sus múltiples búsquedas una definición de las relaciones de clase de la sociedad italiana, más exacta que las que habitualmente se daban. Siempre atento a la acción recíproca entre la estructura de las relaciones y las superestructuras (políticas, militares, organizadoras, ideológicas, etc.), llega a individualizar lo que él llama el "bloque histórico", las fuerzas que lo dirigen y los contrastes internos que determinan el movimiento.

En la primera jornada de este Congreso se ha desarrollado un interesante debate acerca de las afirmaciones y de la crítica de Gramsci a las fuerzas motrices del Renacimiento italiano debido a la falta de jacobinismo. Pero me parece que un momento particularmente importante no ha sido enfocado debidamente por quien ha intervenido en esta cuestión. No es que Gramsci culpara a la clase burguesa por no haber hecho lo que podía hacer. No formaba parte de su metodología este modo de entender la historia. Lo que Gramsci busca, en cambio, es una definición exacta de lo que esta clase hizo, y esto le sirve para dar una definición exacta de la estructura de la sociedad italiana, tal como emerge de la revolución nacional. Ni se puede tampoco pretender que, en los momentos críticos de la historia, las clases dirigentes hagan otras cosas. Lenin aplicó este criterio al análisis del capitalismo en Rusia, y de la manera como hubiera podido ser resuelta, en particular, la cuestión agraria, como producto del desarrollo centenario de la economía rusa, y de la supervivencia del régimen feudal. Eran posibles dos caminos: ¿qué camino hubieran elegido las clases dirigentes rusas? ¿y qué camino elige el proletariado? El camino elegido por las clases dirigentes rusas fue la expresión de un determinado bloque histórico, en el que tuvo primacía —y hubiera podido no tenerla— el grupo social de la aristocracia terrateniente, aliado en modo particular —y también esta alianza hubiera podido ser distinta— con la clase capitalista. A este bloque histórico, al que le corresponde un cierto desarrollo de todas las relaciones sociales, la clase obrera opone su alianza con las masas campesinas para luchar tanto contra la aristocracia, como contra el capitalismo, y crea, por consiguiente, las condiciones de su victoria revolucionaria. De esta manera se desarrollan los análisis históricos y la acción de Lenin, y el pensamiento de Gramsci se sitúa en el mismo plano.

La burguesía italiana ha tomado el poder y ha organizado la sociedad y el Estado aliándose con determinadas fuerzas y no con otras. Esto ocurrió como consecuencia de su naturaleza y es el factor que es preciso tener en cuenta. Por esto la sociedad italiana del Resurgimiento y post-Resurgimiento, ha tomado ese particular carácter. Se ha creado un "bloque histórico" y, por lo tanto, se han creado las condiciones particulares en las que la clase obrera comienza a organizarse, combate, adquiere conciencia de sí misma y de sus propias funciones y desarrolla estas funciones mediante la acción política del partido que la dirige. Es éste el proceso que Gramsci trata de definir de la manera más exacta con toda su investigación política e histórica, la cual impulsa las condiciones concretas de la política y de la cultura en el momento que él da comienzo a su propio trabajo.

Estábamos en la primera década del 1900, período de profunda crisis en el desarrollo de la sociedad italiana. Las posiciones que se adoptaron en ese período tendrían un efecto fatal sobre lo que ocurrió posteriormente. En las direcciones, teóricas y prácticas, que en ese período maduraron y tomaron consistencia, están presente, en germen, muchos de los males que más tarde cayeron sobre nosotros y que no fue difícil detectar cuando se manifestaron durante los 20 años del régimen fascista, pero que no era fácil intuir, criticar y rechazar cuando se presentaron, en germen, en aquel período lejano.

El comienzo de la descomposición del viejo bloque político del resurgimiento se remonta a aquellos años. Y la crisis surgió de las cosas, de los desarrollos económicos que empujan al capitalismo italiano hacia el camino del imperialismo, y del movimiento de las masas. La oposición campesina, que la Iglesia Católica había tratado de organizar, mantener viva y dirigir, para hacer de ella su propia base de lucha contra el estado del resurgimiento, y la nueva oposición obrera se unen en un levantamiento común contra los viejos ordenamientos políticos. El viejo estilo de los grupos dirigentes burgueses, liberales de nombre y de hecho conservadores y reaccionarios, no

es ya válido en esta nueva situación y ya no es válida tampoco la fórmula de la oposición católica al Estado liberal. Es una fórmula que puede resultar muy peligrosa frente al avance del socialismo entre la masa obrera y campesina. Y por lo tanto están obligados a cambiar de rumbo no solamente aquéllos que habían sido hasta entonces los grupos dirigentes burgueses, sino también sus mismos opositores del bando católico y clerical, burgueses y reaccionarios también ellos, y ya obligados a poner por encima de todo, la defensa del ordenamiento capitalista.

Una conciencia de esta crisis existió seguramente en algunos hombres de la clase dirigente, y en esto hay que buscar ese elemento positivo respecto al juicio que se debe emitir sobre la actividad y el pensamiento de Giovanni Giolitti, que Gramsci no subrayó, y no podía ni debía subrayar, porque su atención estaba concentrada en otra dirección. En la lucha inmediata que entonces se libraba era inevitable que la atención se dirigiese, no a ese rasgo de conciencia que existió en Giolitti, al comienzo del 1900 (su necesidad de cambiar algo de las posiciones políticas tradicionales), sino a la insuficiencia de las consecuencias que él saca de esta conciencia y, por consiguiente, a los motivos negativos de su acción inmediata. Precisamente porque él quiso presentarse bajo un nuevo aspecto resultaban más graves y escandalosos estos momentos negativos. A Giolitti —presentado como el instaurador de una nueva legalidad democrática— le tocó, en efecto, la tarea no sólo de eternizar el sojuzgamiento de las regiones meridionales, sino de dar impulso a la nueva fase de la expansión en África, y de realizar el primer paso para la organización de un nuevo bloque reaccionario, en el cual finalmente deberían haberse integrado las fuerzas clericales.

También la cultura, en ese momento, estaba en crisis. Las viejas ideologías del 1800 son atacadas y se desmoronan, y toda la visión de la historia de nuestro país sufre una profunda sacudida, por obra en verdad de "dilettantes", y no todavía de científicos, pero con tal ímpetu que deja huellas profundas. Es el momento —téngase en cuenta que nosotros hoy bien sabemos cómo debe ser juzgada— en que se difunde y exalta la obra histórica de Alfredo Oriani. Es el momento del derrumbe de los sistemas positivistas y del ocaso, junto con ellos, de toda una cultura.

¿Cómo actúa Gramsci en ese momento de crisis tan profunda? La influencia de las nuevas corrientes idealistas lo llevan a rechazar las vulgaridades de las interpretaciones positivistas del marxismo. Pero él se encuentra, al mismo tiempo, en las antípodas de la visión

idealista de la historia y de la situación de nuestro país. Rechaza con repugnancia tanto el exasperado y ridículo individualismo "dannunziano", como la exaltación nacionalista que servía de fuente ideológica a los grupos dirigentes reaccionarios. Por lo que se refiere a la investigación de la historia, de la estructura y de la realidad actual de la sociedad italiana, su pensamiento se vincula en cambio, más bien, a elementos que brotan de las corrientes racionalistas del pensamiento político italiano del 1800. En las obras de estos hombres impera aún, hay que reconocerlo, una confusión muy grande en lo que se refiere a la investigación de los temas más generales, de los problemas del conocimiento, de la filosofía, de la metodología y de la historia. En esta confusión se refleja el carácter fatigado del iluminismo y racionalismo italianos de esa época. Sin embargo, de algunos de estos pensadores había surgido un empuje, eficaz y poderoso, hacia la búsqueda de la realidad económica y de las formas de organización de la sociedad italiana, para establecer cómo se había formado ésta históricamente a través de los siglos y cómo se presentaba al comienzo del Resurgimiento. De acuerdo con esta línea y en este cauce se manifiesta el pensamiento de Antonio Gramsci. Sería entonces equivocado considerarlo como una variante de las concepciones idealistas predominantes en esa época, o, peor aún, considerarlo como un esfuerzo para corregir sus exageraciones. ¡No es así! La diferencia estriba, desde los primeros pasos, en una profunda diferencia de criterio y cualidad. Confluye en Gramsci una visión de la historia, que le llegaba del desarrollo de la filosofía italiana en el momento en que ésta se unía a las grandes escuelas filosóficas alemanas del siglo anterior, pero que absorbía además una nueva savia vital de la mejor tradición de las investigaciones económicas e históricas de los maestros de la historiografía racionalista y positivista. Desprovisto de esta savia vital su pensamiento no habría sido lo que es; no habría podido elaborar su doctrina, la cual se basa en la alianza de la clase obrera del Norte con las masas campesinas italianas, particularmente de la Italia meridional, para resolver el problema de la unidad de nuestro país; no habría podido interpretar, de manera tan profunda, la relación entre la ciudad y el campo en el desarrollo de la historia de Italia. Todo su pensamiento historiográfico y político no habría podido tener ese pujante desarrollo que nosotros conocemos, si no hubiera existido en él, desde el comienzo, la enérgica pujanza de su pensamiento, que hemos señalado, y si no lo hubiera fecundado con sus propias investigaciones y con sus propias conclusiones.

Es justo recordar, como mediador de este enérgico empuje, el

nombre de Gaetano Salvemini, a pesar que la polémica de Gramsci con Salvemini haya durado desde el comienzo de la primera guerra mundial en adelante.

Pero en Salvemini el elemento positivo de la visión histórica se dispersaba en pequeños fragmentos. El esfuerzo de síntesis política estaba, por otra parte, sujeto a la influencia de elementos pasionales no siempre meditados, a veces moralistas, o bien dependientes de una visión parcial de la realidad. Esto llevó a Salvemini a realizar actos políticos que Gramsci no podía dejar de juzgar como errores, y que en realidad lo fueron. No obstante esto, Salvemini es un gran maestro del pensamiento histórico y político italiano, del cual Gramsci aprendió mucho, y al cual le debe también mucho.

Pero es necesario observar, llegados a este punto, con respecto a uno de los aspectos fundamentales de la aplicación y del desarrollo del leninismo, que Gramsci llevó a cabo en relación con la historia y con la situación de nuestro país (es decir, al formular la necesidad de una alianza entre la clase obrera y las grandes masas trabajadoras campesinas del Sur en la lucha contra su enemigo común, el régimen capitalista y su Estado centralizador y tirano). Gramsci partió de la polémica salveminiana, pero se alejó de ésta decididamente en las conclusiones. El concepto de alianza elaborado por Gramsci es cualitativamente distinto de las conclusiones a que había arribado también Salvemini en su agitación política. Ya no se trata, en efecto, de algo meramente instrumental.

El obrero no espera una ayuda del campesino, y el campesino, a su vez, una ayuda del obrero para luchar contra ese atropello o realizar esa reinvidicación. No; se trata de una alianza de clase según el concepto leninista, es decir, a partir de un nexo fundamental, orgánico, del cual deviene la base de un nuevo bloque histórico. Se trata de una nueva unidad de fuerzas de clase, la cual se afirma en la lucha contra la actual clase dirigente y se realiza con la toma del poder por parte de la clase obrera aliada a las grandes masas campesinas.

De esta manera se pasa, orgánicamente, de la protesta contra el atropello y de la lucha por las reivindicaciones inmediatas a la lucha revolucionaria: los objetivos revolucionarios sirven de guía también en las luchas inmediatas, orientan e iluminan. Asimismo, las luchas inmediatas sirven para descubrir y señalar las líneas fundamentales de la organización del nuevo bloque histórico que, mediante la revolución y en el camino hacia ella, se afirma como fuerza dirigente nacional.

Sólo desde esta perspectiva, creo, puede ser considerada hoy, la acción desarrollada por Gramsci en Turín, en los años 1919 y 1920. Es absurdo pensar, en efecto, que Gramsci en su visión de la función de la clase obrera no considerase la organización del partido político y la lucha política como las formas más desarrolladas de la lucha de clases, y otorgase, en cambio, un valor exclusivo, para lograr la conquista del poder, al hecho de que el obrero se adueñara, en las fábricas, del proceso productivo y que tuviera, con respecto al dueño, una posición de dominio. Ya en 1919, en las *Note sulla quistione meridionale*, Gramsci había llegado a esta nueva concepción de la alianza de clase entre los obreros y las masas campesinas para resolver su unidad y la cuestión del Estado.

Es verdad que podemos encontrar en los distintos escritos de Gramsci, de aquellos años, expresiones separadas que pueden suscitar la duda de que él pensara de esa manera; pero esas expresiones tienen, esencialmente, un valor exhortativo. Ellas quieren conducir a que la clase obrera tome conciencia de la función que tiene en el proceso de producción y, por consiguiente, en la fábrica; pero desde la fábrica Gramsci no se remontaba a un fantástico Estado de "productores" fuera de la Historia, sino al Estado concreto italiano y a la lucha política que en él debía ser realizada.

Por otra parte, Gramsci ha criticado, llegando inclusive, en algunos momentos, a exagerar la tendencia que considera al desarrollo económico como resultado de las simples modificaciones del instrumento técnico. Efectivamente, también las modificaciones del instrumento técnico tienen un valor que no es solamente material. Ellas mismas son el resultado de una evolución que tiene lugar también en las superestructuras; son el fruto de una investigación, de un estudio, de una acción educadora; pueden, inclusive, estar ligadas a ciertas direcciones filosóficas prevalecientes que empujan la investigación de los fenómenos naturales, o bien, estar ligadas a direcciones filosóficas que obstruyen estas investigaciones. No es casual que los primeros satélites artificiales de la tierra hayan sido lanzados por un país cuya cultura es materialista.

El motor de la historia es el desarrollo de las fuerzas productivas y, sobre la base de esto, el desarrollo de las relaciones sociales y de la lucha de clases. La noción del progreso técnico, así como la noción del concepto mismo de trabajo, no pueden ser tomadas en el sentido estrecho y puramente material de aislar virtualmente a una parte de la humanidad —la clase obrera—, detrás de los muros de una fábrica, donde giran los tornos y las fresas, o funcionan las máquinas a cadena

y los aparatos automáticos de nuestra época. El progreso técnico, como hemos visto, es siempre el resultado de un desarrollo que proviene de muchas direcciones y donde la educación tiene su parte; y el carácter mismo que tiene el trabajo del obrero, en la fábrica, ante la máquina de ayer y de hoy y la de mañana, no se entiende si no se investiga y no se descubre la relación de propiedad, es decir, la relación existente entre las clases, la relación existente entre quien es el propietario de los medios de producción y quien sólo posee su propia fuerza de trabajo. Es decir, no se entiende, si no salimos del ámbito de la fábrica para proyectar la relación que se establece en la fábrica en una visión general de todas las relaciones sociales.

En esto consiste la investigación de Gramsci en los años 1918-1920. Él quería que saliera de la fábrica capitalista moderna de Turín, sitio más avanzado del desarrollo industrial italiano, una fuerza capacitada para la solución de los problemas nacionales que se planteaban en ese momento; una fuerza apta para superar la crisis terrible provocada por la guerra y por la destrucción de las fuerzas productivas; capaz de eliminar el desorden y el caos, de vencer el profundo desaliento que imperaba en la clase dirigente y en la masa. Todo esto podía ser realizado por la clase obrera si, partiendo de las cuestiones que se planteaban en la fábrica, hubiera logrado alcanzar una justa conciencia de los grandes problemas nacionales y de la manera como resolverlos. Por lo tanto, ningún culto de la espontaneidad; es decir, ninguna tendencia a idealizar las formas de la acción obrera en la fábrica y encerrarse en ellas, sino el esfuerzo consciente tendiente a otorgar a la clase obrera una conciencia más elevada de su propia función nacional.

Gramsci mismo nos proporcionó la definición y la crítica de sus posiciones en ese período. "La acusación contradictoria, [dirigida al movimiento turinés, de ser simultáneamente espontaneista y voluntarista o bergsoniano] analizada, revela la fecundidad y la exactitud de las direcciones programadas. Esta dirección no era «abstracta»; no consistía en repetir mecánicamente ciertas fórmulas científicas o teóricas; no confundía la política y la acción real con la investigación teorética; se aplicaba a hombres reales, formados en determinadas relaciones históricas, con determinados sentimientos, modos de ver, fragmentos de concepciones del mundo, etc., que eran el resultado de las combinaciones «espontáneas» de un determinado ambiente de producción material, con el «casual» aglomeramiento, en ese ambiente, de elementos sociales diversos. Este elemento de «espontaneidad» no fue descuidado ni mucho menos despreciado: fue *educado*, fue canalizado, fue liberado de todo elemento extraño que podía contaminarlo, a fin de homogeneizarlo, pero de manera viviente, e históricamente eficiente, con la teoría moderna. Los mismos dirigentes hablaban de «espontaneidad» de movimiento y era justo que se hablara de ésto: tal afirmación era un estimulante, un energético, un elemento de unificación en profundidad, era más que nada la negación de que se tratara de algo arbitrario, aventurado, adulterado, y no de algo históricamente necesario. Otorgaba a la masa una conciencia «teorética», creadora de los *valores históricos* e institucionales, y fundadora de Estados. Esta unidad entre la «espontaneidad» y la «dirección consciente», o sea la «disciplina», es precisamente la acción política real de las clases subalternas, en cuanto política de masa y no simple aventura de los grupos que se remiten a la masa." [5]

Por otra parte, la mejor respuesta que podemos darles a aquellos que confunden, y a veces también adrede, la acción política desarrollada por Gramsci en ese período, es que esa acción política puso como tarea primordial —y no podía hacer otra cosa— la fundación del partido revolucionario de la clase obrera.

El partido revolucionario de la clase obrera: este es el otro elemento esencial de la doctrina leninista que Gramsci hace suya, elabora, profundiza, aproxima a la realidad de nuestro país, traduce en acción, en una práctica de trabajo, de lucha, y aun más que de trabajo y de lucha, de consagración total hasta el sacrificio de su propia existencia.

El partido es un "intelectual colectivo", porque una clase subalterna que quiere afirmar su propia hegemonía y llegar a la conquista del poder no lo logra espontáneamente, sin una dirección. "Una masa humana... no se puede independizar «por sí misma», sin organizarse (en un sentido lato) y no hay organización sin intelectuales, es decir, sin organizadores y dirigentes."

Aquí reside el núcleo y la originalidad de Gramsci acerca de la doctrina del partido. A partir del desarrollo de estos conceptos se originan las normas fundamentales de la vida del partido: la fidelidad, la disciplina, la unidad interna, el carácter a la vez internacional y nacional del movimiento —que él, en una nota que he citado ya, particularmente subraya—, para establecer, por un lado, la necesidad del elemento unitario fundamental y, por el otro, la necesidad de las variantes que hoy llamamos los diversos "caminos hacia el socialismo" de acuerdo con las condiciones de cada país.

[5] Gramsci, *Passato e presente*, ed. cit., p. 57.

Este aspecto del pensamiento de Gramsci ha sido objeto de muchas críticas. En este punto, el profesor Mondolfo ha concentrado, particularmente, su crítica. En su notable estudio reconoce el valor positivo y creador de la visión que Gramsci tiene del marxismo y de todo su pensamiento. Por un lado él afirma que este "intelectual colectivo", el partido, sería una cosa deteriorada porque viene desde afuera y no precisamente del seno de la clase obrera; por el otro encuentra —por la manera como Gramsci desarrolla el concepto de partido— una especie de justificación de una forma de tiranía.

Acerca de la primera crítica, creo que el error consiste en considerar que la doctrina del partido, tal como Gramsci la expone y la desarrolla sobre las huellas de Lenin, es algo que prescinde de los análisis históricos económicos y sociales de toda la realidad. El partido de una determinada clase no surge en un momento cualquiera, así como no surgen en un momento cualquiera de la historia los problemas que una determinada clase social está constreñida a crear y resolver. Surge y puede desarrollarse sólo en una sociedad en que se realice la creación de una voluntad colectiva de la nueva clase, reconocida y afirmada parcialmente en la acción. El partido, entonces, surge cuando existen ya algunas condiciones *para su victoria*. Es esta una afirmación fundamental, directamente conectada a la enseñanza y a la acción práctica de Lenin. Es una derivación directa del *¿Qué hacer?* y de los otros grandes estudios leninistas acerca de la doctrina del partido y de su función.

Resulta evidente, por la manera de plantear la cuestión, el nexo entre la doctrina del partido, como intelectual colectivo que organiza y dirige la lucha de la nueva clase para la conquista del poder, por un lado, y el desarrollo de las relaciones económicas, de las relaciones de clase, de las relaciones políticas, además de las ideologías y de los otros elementos superestructurales, por el otro lado. En este desarrollo, el partido se inserta en un momento determinado y de manera determinada, según la estructura de esa determinada sociedad, y según el carácter del bloque histórico dominante en ese momento, por lo cual cuando nos encontramos ante un acontecimiento decisivo, como lo es la conquista del poder por parte del partido bolchevique, con minoría numérica en comparación con las grandes masas de la población, el problema a plantearse no es si el hecho de que una minoría conquiste el poder contradice las normas de la democracia formal, sino cómo y por qué esa minoría logró la conquista del poder, y si al conquistarlo realizó el progreso que esa sociedad en ese momento podía y debía realizar.

También la doctrina del partido es parte integrante de ese desarrollo creador del marxismo que recibió de Lenin un empuje fundamental. También esta doctrina rechaza las pedantes y fatalistas concepciones del desarrollo histórico, mediante las cuales el genuino pensamiento marxista fue deformado, inmovilizado y dejado impotente para la creación histórica.

Podríamos recordarle al profesor Mondolfo lo que ya Gramsci le señalaba en 1929, al comentar un folleto del mismo Mondolfo sobre la Revolución Rusa. Se cuenta —escribe Gramsci— que un profesor alemán del secundario logró, de un modo insólito, enamorarse. Así pudo combinar la pedagogía y la ternura al mismo tiempo: —¿Me amas, tesorito mío? —Sí. — No forzosamente en la respuesta tiene que repetirse la pregunta; de esta manera resulta: ¡Sí, te amo, ratoncito mío!"

En la respuesta que Lenin dio a los problemas de la Revolución Rusa no estaba incluida la pregunta que Rodolfo Mondolfo cree que se le debe formular al político de acuerdo a la manera en que éste interpreta el marxismo. Pero, en cambio, incluía la respuesta adecuada a la realidad del desarrollo histórico de Rusia, de la vida social y colectiva del pueblo ruso.

¿La doctrina del partido incluiría, entonces, la justificación de una tiranía? En Gramsci se pueden hallar, sobre todo en las primeras páginas de las *Notas sobre Maquiavelo*..., afirmaciones que, separadas del contexto, pueden asustar a un desprevenido. En cambio, son afirmaciones totalmente comprensibles, lógicas y justas, si la doctrina del partido es entendida como Lenin y Gramsci la entendieron.

Gramsci encara este problema de maneras varias y complejas, porque es consciente de la peligrosidad del tema. Ya tenía la experiencia de cómo había sido dirigido su partido, el Partido Comunista italiano, en los primeros años de su existencia, en que fue transformado en una secta, en una organización de tipo pseudo-militar, carente de vida propia, de vivacidad y dialéctica interna, y por lo tanto incapaz también de realizar esas funciones que debe realizar el partido, mediante el contacto con las masas que necesitan su dirección.

Y aquí las indicaciones más interesantes —aunque quizá aquellos que no poseen una práctica política no estén en condiciones de abarcar todos los matices que Gramsci proporciona, sobre todo en las notas de *Passato e presente*— acerca de lo que debe ser el partido, cuál debe ser su disciplina y su democracia interna, qué significa en el partido la centralización y el por qué de que el partido no puede, en su vida normal, ser reducido a una organización militaresca, y

cuándo y cómo y por cuáles defectos puede llegar a serlo, y otras cosas por el estilo.

"¿Cómo debe ser entendida la disciplina, si por esto entendemos una relación continua y permanente entre gobernados y gobernantes que realizan una voluntad colectiva? No seguramente como pasivo y servil acatamiento de las órdenes, como una mecánica ejecución de uua consigna (esto, sin embargo, es también necesario en determinadas ocasiones, como por ejemplo, en medio de una acción ya decidida y en marcha), sino como una consciente y lúcida asimilación de las directivas a realizar. La disciplina, por lo tanto, no anula la personalidad en sentido orgánico, sino que limita, solamente, el arbitrio y la impulsividad irresponsable, sin hablar de la presuntuosa vanidad de figurar. Si observamos también el concepto de «predestinación», característico de algunas corrientes del cristianismo, no anula el llamado «libre albedrío» en la concepción católica, puesto que el iudividuo acepta «gustoso» la voluntad divina..., a la que, en verdad, no podría rebatir, sino que colabora con todas sus fuerzas morales. La disciplina, por lo tanto, no anula la personalidad y la libertad: la cuestión de la «personalidad y libertad» se plantea no por el problema de la disciplina, sino por el «origen del poder que impone la disciplina». Si es de origen «democrático», es decir, si la autoridad es una función técnica especializada y no un «albedrío» o una imposición extrínseca y exterior, la disciplina es un elemento necesario de orden democrático y de libertad. La llamaremos función técnica especializada cuando la autoridad se aplica en un grupo socialmente (o nacionalmente) homogéneo; cuando es aplicada por un grupo sobre otro grupo, la disciplina resultará autónoma y libre para el primero, pero no para el segundo." [6]

Pero la cuestión tiene también otro aspecto, más general, y que ha tomado una gran importancia en el desarrollo del movimiento obrero internacional de los últimos años: el aspecto de la validez de los conceptos formales de democracia y libertad, en relación con la necesidad de la edificación histórica de un nuevo régimen, de su defensa y de su tránsito de uno a otro estadio del desarrollo. Entramos aquí en el campo más actual, en el cual el pensamiento de Gramsci guía nuestros movimientos y reclama un desarrollo. Lo que nos interesa sobre todo es la manera en que Gramsci considera el problema del poder, es decir, del ejercicio de la autoridad dirigente por parte de determinados grupos sociales. Aquí, Gramsci, introduce

[6] Gramsci, *Passato e presente*, ed. cit., p. 65.

el concepto de hegemonía, pero este concepto no puede ser formalmente opuesto al concepto de dictadura, de la misma manera que no se pueden formalmente oponer los conceptos de sociedad civil y sociedad política, como si éstos indicaran cosas orgánicamente distintas. La diferencia no es orgánica, sino metodológica.

Una clase dirigente realiza su propia dirección de maneras diferentes, no sólo de acuerdo a la diversidad de las situaciones históricas, sino también a las diferentes esferas de la vida social. De manera similar, una clase subalterna qne persigue el objetivo de la conquista de la dirección política, realiza una lucha por la hegemonía en diversos niveles y en todos los campos, y puede darse inclusive que, en momentos determinados y gracias a circunstancias particulares, logre obtener resultados importantes aun antes de haber logrado la conquista del poder político.

En este ámbito debe considerarse la acción que tiende a lograr para esta clase ciertas alianzas y por lo tanto el consenso de la mayoría de la población, a neutralizar otras fuerzas políticas y sociales; a preparar esa revolución cultural que generalmente acompaña a las revoluciones económicas y políticas; y la misma acción educadora que pertenece esencialmente al Estado, pero que pertenece también al partido político, puesto que el partido político ya anticipa algunas de las funciones dirigentes que mañana pertenecerán a la clase que hoy es aún subalterna.

Como podemos observar, muchos son los medios a través de los cuales la clase que apunta a la conquista del poder se esfuerza para crear las condiciones de su hegemonía.

Para profundizar sobre este tema sería necesario introducirnos en el campo de la concreta actividad política actual, pero no me parece que éste sea el momento oportuno. Quisiera referirme solamente a la distinción —muy interesante cuando sea explorada a fondo, muy rica en indicaciones y desarrollos— que Gramsci introduce, refiriéndose a la lucha por el poder, entre la "guerra maniobrada" y la "guerra de posición". Con el primer término él designaba, en esencia, el ataque revolucionario para la conquista del poder. Con el segnndo designaba el contraste que madura entre las clases, bajo la dirección del partido revolucionario, cuando el ataque revolucionario no es posible, o todavía antes, cuando se prepara. También en este segundo caso se desarrolla una acción que apunta a la caída de las estructuras y del bloque histórico dominante. No existe la paz, puesto que la guerra que se realiza tiene un carácter completamente distinto al del ataque directo.

¿Qué entendía Gramsci cuando insistía sobre esta diferencia? Esto se aclara al remitirnos a la acción de Lenin (en una de las *Notas sobre Maquiavelo...*) para adiestrar a las vanguardias de la clase obrera del mundo occidental y de todo el mundo, en la lucha política que ellas debían y deben llevar a cabo de acuerdo con las condiciones de la sociedad capitalista, cuando no están dadas las condiciones objetivas y subjetivas para un ataque revolucionario. "Me parece que Ilici (Lenin) había comprendido que era necesario un cambio de la guerra maniobrada, aplicada victoriosamente en Oriente en 1917, a la guerra de posición, que era la única posible en Occidente... Y me parece que éste es el significado de la fórmula del «frente único»..."[7]

En esta posición entroncan tanto la crítica a la doctrina de la revolución permanente de Trotsky, que Gramsci considera como la doctrina del ataque, cuando el ataque debe terminar inevitablemente con una derrota, como el retorno a los trabajos de Lenin, anteriores al III Congreso de la Internacional Comunista, y a la obra misma de Lenin en este Congreso comunista.

El hecho de conferir un valor no orgánico sino metodológico a la distinción entre sociedad política y sociedad civil, lleva por otra parte a esclarecer la cuestión de las formas de la dictadura de la clase obrera. Es inevitable que éstas sean diferentes en situaciones diferentes, que sean más o menos amplias, y que estén más o menos próximas al puro comando político e inclusive al puro comando militar, de acuerdo con las necesidades históricas. El cambio de clase dirigente realizado mediante el destronamiento de las clases explotadoras asegura, por otra parte, que en todas las situaciones la sustancia del nuevo régimen es más democrática que la de todos los regímenes anteriores. En cuanto a las formas, todo depende de las condiciones históricas y de la lucha misma que en torno a ellas se desarrolla. La acción que desarrollan las fuerzas progresivas y el partido de la clase obrera antes de la conquista del poder, lleva a distinguir, en la organización política de la sociedad resultante del desarrollo histórico anterior, lo que es válido y lo que no lo es, lo que puede ser conservado, lo que debe ser modificado y lo que debe ser destruido.

Sin entrar demasiado en detalles, es evidente que desde esta perspectiva debe ser considerado el problema del parlamentarismo. Es absurdo pedir a la revolución proletaria que dé vida a un régimen parlamentarista, justamente en un país donde no existió jamás el parlamentarismo. Pero en otros países, donde el parlamentarismo ha logrado tener un contenido democrático, como forma de consulta y expresión de la voluntad popular, puede ser un medio más para resolver el problema de dar participación a las masas trabajadoras, no sólo en lo que atañe a la expresión de su voluntad, sino también en lo que respecta a la dirección de la vida económica y política. Aunque consideramos que el acceso al poder de la clase obrera significa siempre la aplicación de las formas de la democracia dirigida.

[7] Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*, Ed. Lautaro, Buenos Aires, 1962, p. 95.

El punto de partida y el fundamento de todas estas investigaciones estriba en la afirmación de que son posibles y necesarios diversos caminos de desarrollo del movimiento revolucionario de la clase obrera, en diferentes situaciones históricas. También en esto, la guía es Lenin. Quien más se adelantó y se desempeñó con más coraje en la identificación de las diversidades históricas objetivas y en el afirmar la necesidad de adaptarse a éstas, ha sido justamente el jefe de la Revolución bolchevique. Basta recordar de qué manera —al escribir en 1921 a los comunistas georgianos, es decir, a los comunistas de un país que formaba parte de Rusia, pero distinto en su estructura económica y política— Lenin aconsejaba no atenerse al esquema ruso, sino seguir un camino distinto para resolver los problemas de la organización y producción, y los de las relaciones con la pequeña y mediana burguesía productora y con sus formaciones políticas. Basta recordar cómo Lenin propiciaba las variantes respecto de las formas del poder, cuando entraran en acción las grandes masas humanas del Oriente, tal como hoy está sucediendo.

El pensamiento de Gramsci ha evolucionado en este camino, que es el camino del desarrollo creador del marxismo. Por este camino ha sido guiado por Lenin. Nosotros en su pensamiento no hallamos meras fórmulas, sino una guía para comprender los problemas del mundo de hoy, para trabajar y resolver las contradicciones que hoy se presentan en la escena económica y política, y que surgen también allí donde el poder está ya en manos de la clase trabajadora. Las contradicciones, en este caso, deberán ser tratadas y resueltas mediante métodos distintos de los que resuelven las contradicciones antagónicas del mundo capitalista.

Pero llegados a este punto es necesario detenernos. La investigación de las nuevas cuestiones que se nos presentan hoy en la lucha política y cotidiana, exige elementos concretos, que de hecho no podemos encontrar en la obra de Gramsci. Él, sin embargo, queda como la

luz que ilumina nuestro camino. Él fue adelante, hasta el límite de sus posibilidades. Ha conocido la realidad que estaba frente a él. Ha hecho todo lo que pudo para modificarla con una acción consciente. La creación del partido de la clase obrera no es, por lo tanto, una acción secundaria o paralela, sino la culminación de toda su actividad intelectual y de toda su acción.

En una de sus cartas habla con amargura, pero con altivez, de su propia existencia. "Yo no hablo jamás —dice— del aspecto negativo de mi vida. Antes que nada porque no quiero ser compadecido; fui un combatiente que no ha tenido suerte en la lucha inmediata, y los combatientes no pueden ni deben ser compadecidos cuando ellos han luchado no porque han sido obligados, sino porque ellos mismos lo han decidido conscientemente."

Pues bien, nosotros a Gramsci no lo compadecemos, nos esforzamos en continuar su obra.

CESARE LUPORINI

LA METODOLOGÍA DEL MARXISMO EN EL PENSAMIENTO DE GRAMSCI

Este título —"la metodología del marxismo en el pensamiento de Gramsci"— podría dar lugar a un equívoco que es necesario eliminar de inmediato. Podría llevar a atribuirnos el propósito de reconstruir lo que es esencial, filosóficamente, en el pensamiento de Gramsci, como un esfuerzo por comprender e interpretar el marxismo como si fuera una pura o mera metodología (quedando por determinar cuál sería el objeto de esta metodología).

Intentos parecidos, respecto al marxismo, se hicieron, como es notorio, hace tiempo, y tienen toda una historia que no es la ocasión propicia para juzgar y mucho menos para liquidar en bloque y en abstracto, es decir, independientemente del contexto de los problemas y de las reglas teóricas y de las concretas situaciones culturales en las que se originaron. Se trata, aparentemente, de una vieja cuestión, y habrá quién no dejará de recordar cómo Croce, en sus escritos de fin de siglo acerca del marxismo, negará, sin más, que el marxismo, o más exactamente, el "materialismo histórico" (con cuya indicación se apuntaba entonces a comprender toda la doctrina) pueda considerarse un "método", mientras que le negaba también el carácter de "teoría", reduciéndolo finalmente a un empírico "cánon de interpretación histórica".[1] Aquí, al historiador de las ideas le interesa sobre todo la convergencia de las negaciones, que aparecen como síntoma de una peculiar actitud de un pensamiento en formación.

[1] Benedetto Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica*, Bari, 1927 (cf. particularmente, pp. XI, 9, 13, 15, 79, 86, 111).

Más tarde, en efecto, Croce identificará la "teoría", mejor dicho, la filosofía (toda la filosofía, es decir, su filosofía) con la "metodología de la historia". Esa degradación del marxismo, de "método" a "cánon", implicaba, *a fortiori*, también la negación (contra Labriola, con quien Croce sostenía una discusión) de que el marxismo fuera una "filosofía", o sea, una autónoma concepción de la realidad. [2]

En el clima filosófico actual la palabra "metodología" se presenta cargada de nuevas sugestiones y determinadas referencias a doctrinas y tendencias filosóficas que no estaban muy desarrolladas en los años de Gramsci, y por lo tanto, entonces, inoperantes en Italia. Se trata de intereses surgidos en un terreno diverso al de la investigación histórica y las ciencias humanas (política, economía, sociología, psicología, etc.), aunque estos intereses, hoy, tratan de alguna manera de asumirlas: precisamente en el ámbito de las investigaciones de carácter lógico y "lingüístico" en torno a las estructuras íntimas y a los procedimientos de las ciencias matemáticas y físicas. Tales investigaciones parecieran comportar una actitud mental diametralmente opuesta a lo recién señalado, en el Croce de la madurez, en quien *toda* la filosofía se resuelve en una *única* metodología (la metodología, al menos que nos interesa, del conocimiento de lo concreto, o sea, de la "historia"). Si estas tendencias filosóficas quedaron, en lo que entonces eran sus comienzos (y con más exactitud deberíamos decir: en lo que fue su primera fase de desarrollo), desconocidas para Gramsci, sería equivocado, creo, considerarlas como extrañas, de manera radical, a su mentalidad. En efecto, los *Quaderni del carcere* se nos presentan muy ricos en observaciones, principios, creencias, sugerimientos críticos particulares de carácter "metodológico", referentes a sectores o campos determinados de la investigación científica (aunque no directamente concernientes a las ciencias matemáticas y físicas, de las que Gramsci no tenía experiencia), y pertenece a él la afirmación de que "cada investigación tiene su método determinado y construye una determinada ciencia". [3] Someter estos postulados gramscianos a un estudio y a un desarrollo sería, sin duda, algo realmente alentador —y quiero agregar, además, que deberían estar de acuerdo con ese clima filosófico actual en el cual respiran también en nuestro país, buena parte de las jóvenes generaciones especialistas en filosofía—. Indudablemente, esos principios señalan algunos de los intereses más originales de Gramsci. [4] Ellos, sin embargo, no son separables —si queremos entenderlos en su total dimensión, si no queremos cometer un atropello intelectual— de la metodología del marxismo tal como vive y actúa en Gramsci: es decir, del procedimiento efectivo mediante el cual él elabora los problemas concretos que lo preocupan. Destacar esta efectiva metodología, implícita o explícita, es la tarea primera; y esto es lo que queremos esclarecer.

Ahora bien, justamente en este punto podría surgir el equívoco al que me refería anteriormente. Es conveniente, por lo tanto, declarar de inmediato que el marxismo no es para Gramsci solamente un "método", sino que es una filosofía, en cuanto es integral y "general" concepción de la realidad o, como él acostumbra decir, siguiendo las huellas de Labriola, es una "concepción del mundo". [5] En el pensamiento de Gramsci el momento metódico (que se refiere al conocer y al actuar práctico) y el momento de la "concepción del mundo" se condicionan y prueban recíprocamente, y no son separables sin que se produzca una grave deformación. No se trata solamente de la prueba —ya que ésta podríamos obtenerla con sólo citar numerosos párrafos—, sino del nexo profundo, orgánico, de su pensamiento.

Quisiera aquí llamar la atención, por un momento, sobre un punto que, al menos para los filósofos "especialistas", pero quizá no sólo para ellos, considero no indiferente. Esta posición de Gramsci permite concebir que la filosofía es siempre de alguna manera "concepción del mundo". Esto para Gramsci no era objeto de discusión. Plantear que se puede proponer la idea de una filosofía como "*strenge Wissenschaft*", ciencia rigurosa, justamente como contraposición a la *Weltanschauung*, y en cierta manera separada de ésta, era una tesis que aún no había tenido, prácticamente, divulgación en Italia, en los años en que Gramsci escribía (y, por otra parte, si no me equivoco, tampoco en Francia). Ella había sido presentada por Husserl en 1911, en un escrito que considero de gran interés para la historia de la cultura filosófica europea de este siglo [6] (de ese ideal que Husserl

[2] Croce, *ob. cit.*, p. 90.

[3] Gramsci, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Ed. Lautaro, Buenos Aires, 1958, p. 140. El párrafo es citado de manera particular por Ludovico Geymonat en el ensayo "Caratteri e problemi della nuova metodologia", en *Saggi di filosofia neorazionalista*, Turín, 1953, pp. 73-74.

[4] Me refiero particularmente a las reflexiones y observaciones de Gramsci en torno a los problemas del lenguaje y de los *lenguajes* (técnicos, específicos, etc.).

[5] Cf. A. Labriola, *Discorrendo di socialismo e di filosofia*, Bari, 1944, p. 10 e *passim*.

[6] Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, en *Logos*, I (1910-11). Es interesante observar que Husserl desarrolla su posición mediante una discusión con el *Historismus*. De la *Weltanschauung* él subraya el elemento "sabiduría" (*Weisheit*, *Weltweisheit*).

venía elaborando desde hace tiempo y aplicando su método). Menciono esto porque esta tesis se nos presenta históricamente, como la anunciadora de muchas direcciones posteriores y de muchos procedimientos conceptuales (no me refiero sólo a la fenomenología husserliana, sino a las corrientes —de origen muy distinto— que precisamente gustan llamarse "metodológicas") [7] que se difundieron ampliamente y que hoy señorean en el mundo filosófico y con los cuales el marxismo no puede dejar de estar en discusión.

Ahora es interesante señalar que en Gramsci se encuentra, y no accidentalmente, una concepción del filósofo que hace a esa actitud. Se trata justamente del "filósofo", y no en un sentido genérico, sino en el sentido profesional. Gramsci —que ha sido un crítico tan severo y agudo de la historia de la filosofía elaborada, tradicionalmente, sobre la línea de los "filósofos individuales" y de la sucesión de sus sistemas— no evidencia hacia el filósofo profesional el desprecio prejuicioso con el que se complacía Croce. Al filósofo profesional, o "técnico", él le asigna un papel preciso; éste "tiene en los diversos campos del pensamiento —dice Gramsci— la misma función que en los diversos campos científicos tienen los especialistas".[8] Conocimiento del estado de los problemas, de su desarrollo hasta él mismo, del punto en que tienen que ser retomados, como le sucede o debería sucederle a todo especialista. Pero su tarea más específica aparece como la reducción de los procedimientos del pensamiento a "homogeneidad", "coherencia", "logicidad". En tal sentido, observa Gramsci, "no será exacto llamar «filosofía» a toda tendencia del pensamiento, toda orientación general, etc., y tampoco a toda «concepción del mundo y de la vida»". Estamos en el terreno, podríamos decir, al menos como actitud de fondo, de las actuales filosofías metodológicas.

"Sin embargo —agrega Gramsci— hay una diferencia entre el filósofo especialista y los demás especialistas: aquél se acerca más a los otros hombres que los demás especialistas. El haber convertido al filósofo especialista, en la ciencia, en una figura similar a los demás especialistas es lo que determinó la caricatura del filósofo. Porque, realmente, es posible imaginar a un entomólogo especialista sin que los demás hombres sean «entomólogos» empíricos; a un especialista de la trigonometría, sin que la mayor parte de los demás hombres se ocupen en trigonometría, etc. (se pueden encontrar ciencias refinadísimas, especializadísimas, necesarias, pero no por ello «comunes»), pero no es posible imaginar a ningún hombre que no sea también filósofo, que no piense, puesto que pensar es propio del hombre como tal."

Esta advertencia de Gramsci no tiene nada que ver con la conocida tesis idealista. O, si queremos, es la traducción de esta tesis, que baja del cielo especulativo a sus términos reales, que serán siempre, para Gramsci, términos "historicistas". En otra parte decía: "No es el «pensamiento», sino lo que realmente se piensa, lo que une o diferencia a los hombres" [p. 39].

Ahora bien, "lo que realmente se piensa" no es para Gramsci simplemente lo que se *cree* pensar, sino lo que se manifiesta en la práctica, en el actuar práctico: sin embargo, el uno y el otro aspecto, lo que se cree pensar y lo que efectivamente se piensa actuando, constituyen, ambos, esa "concepción del mundo", por la que todos los hombres son "filósofos". La cual, por muy disgregada y contradictoria que sea (en cuanto no está aún encarada críticamente), constituye el contenido de lo que se llama el "sentido común". Pero por esta inmanente y siempre presente "concepción del mundo" —que aparece de tal manera ligada, por un lado a las ideas recibidas y por el otro al obrar práctico— no estamos jamás aislados, sino que pertenecemos siempre a un agrupamiento (e inclusive bajo el aspecto ideológico, pertenecemos a una multiplicidad de agrupamientos), somos siempre "hombres-masa", "hombres colectivos" [p. 12]. Permítaseme aquí interrumpir el hilo de esta inicial reconstrucción del pensamiento gramsciano para introducir una consideración. Estos conceptos de Gramsci, recién expuestos, los encontramos en los *Quaderni del carcere* con el título de "Introducción al estudio de la filosofía y del materialismo histórico" como "puntos de referencia preliminares". Lo cierto es que Gramsci en ese momento no pensaba escribir una "Introducción a la filosofía" para las escuelas del Reino (como las que justamente en esos años entraron en circulación...), sin embargo, hay en el carácter de esas reflexiones no solamente un nexo lógico válido por sí solo, sino un evidente y muy explícito propósito pedagógico. "Es preciso destruir el muy difundido prejuicio —así comienza esa serie de apuntes— de que la filosofía es algo sumamente difícil por ser la actividad intelectual propia de una determinada categoría

[7] Cf. I. M. Bochensky, *Europäische Philosophie der Gegenwart,* Berna, 1951, p. 32. "Sowohl die mathematische Logik als auch Phänomenologie sind vor allem Methoden nicht inhaltliche Lehren. Beide sind aus einer Besinnung auf die Grundlagen der Wissenschaft hervorgegangen und versuchen, diese durch eine rationale Methode neu zu begründen."

[8] Gramsci, *El materialismo histórico...,* ed. cit., p. 32. Para las próximas citas de *El materialismo...*, la paginación irá en el texto entre corchetes [ ]. Cuando se trate de otra obra, la referencia irá al pie de página.

de científicos especialistas o de filósofos profesionales y sistemáticos...". Parécese oir, en estos párrafos, el eco de las conversaciones personales que Gramsci sostuvo con los obreros de Turín, los compañeros de persecución, de destierro y de cárcel (mientras le fue posible), a quienes él instruía teórica y políticamente, y en quienes iba formando la personalidad de los cuadros revolucionarios del partido de la clase obrera. No es ésta una notación marginal, sino, me parece, nos ayuda a comprender la manera en que Gramsci, concretamente, concebía el poder del marxismo, que tiene significado universal. "Adquirir una personalidad" significa —nos dice Gramsci— tomar "conciencia... de las relaciones (relaciones histórico-sociales) de que cada individuo forma parte", en su aspecto "necesario", es decir, condicionante, y también en su aspecto "voluntario": puesto que se trata de transformarlas. "El hombre activo, de masa (y va subrayado el término «activo») obra prácticamente, pero no tiene clara conciencia teórica de su obrar que, sin embargo, es un conocimiento del mundo, puesto que lo trausforma." Y agrega: "Su conciencia teórica puede estar, incluso históricamente, en contradicción con su obrar" [p. 19].

El obrar práctico, que ya encierra en sí mismo un conocimiento, es el punto de apoyo y de referencia (los fundadores del marxismo habían establecido en el *Manifiesto* la necesidad de expresar "una lucha de clases que ya existe"), tendiente a la modificación de la "concepción del mundo" (de la "conciencia teórica"), a fin de llevarla a un plano de coherencia de acuerdo con las exigencias y los supuestos de ese obrar, elevándola a un nivel superior, precisamente al de la coherencia y conciencia crítica, engendradas por el análisis de las relaciones históricas y sociales en que se obra. Es muy interesante la manera como Gramsci une estos conceptos con el propósito educativo que tenía presente. A esas relaciones "importa conocerlas genéticamente, en su movimiento de formación, puesto que cada individuo no es sólo la síntesis de las relaciones existentes, sino de la historia de estas relaciones, esto es, el resumen de todo el pasado. Se dirá que lo que cada individuo puede cambiar es bien poco, en relación con sus fuerzas. Esto, hasta cierto punto, es verdad. El individuo puede asociarse con todos aquellos que quieren el mismo cambio, y si este cambio es racional, el individuo puede multiplicarse por un número importante de veces y lograr una modificación bastante más radical que lo que a primera vista parece posible" [p. 37].

Me detuve en estas palabras, tan simples, porque en ellas está el A B C de la educación revolucionaria de la clase obrera, en su aspecto

teórico, y coinciden rigurosamente con una introducción a la filosofía. En ese sentido Gramsci habría podido iniciar su "ensayo popular". Y obsérvese que el punto de partida es precisamente el hombre individual, concreto y viviente al cual Gramsci se dirige, miembro, en este caso, de un grupo social subalterno; y antes que nada está planteada la cuestión de su personalidad, de la conquista y la formación de la misma. Precisamente, en ese mismo contexto leemos: "Se puede decir que cada cual se cambia a sí mismo, se modifica, en la medida en que cambia y modifica todo el conjunto de las relaciones de las cuales es el centro de anudamiento. En este sentido, el filósofo real no es y no puede ser otra cosa que el político, es decir, el hombre activo que modifica el ambiente, entendido por ambiente el conjunto de las relaciones de que el hombre forma parte." En estas palabras encontramos representada en su forma, si queremos más brusca y elemental (pero que nos hace comprender, justamente por esto, e inmediatamente, todo su alcance realista) esa identificación entre filosofía y política, que en otros párrafos es elaborada por Gramsci de manera distinta y enriquecida mediante eslabones y procesos de mediación; y de la cual se desprende la consiguiente conclusión de la tesis XI sobre Feuerbach: "Los filósofos, hasta ahora, han *interpretado* el mundo de maneras distintas; pero ahora se trata de *transformarlo.*"

Gramsci relacionaba esta tesis con el famoso dicho de que "el proletariado alemán es heredero de la filosofía clásica alemana", dicho que naturalmente ha tomado un significado extensivo, general, para el proletariado revolucionario. Gramsci se cuida mucho de no tomar esta sentencia como un símbolo, un blasón, como a menudo retórica y superficialmente ha sido tomada, sino que trata de comprender y elaborar su significado. Y uno de los significados fundamentales es éste: que el marxismo, justamente en cuanto es filosofía, o sea, "concepción del mundo", concepción del mundo que tiende a unificar coherentemente, antes que nada, la conciencia de la clase revolucionaria en su acción colectiva es, por naturaleza, filosofía de masa ("concepción de masa", "concepción unitaria de masa"). Y, naturalmente, no en un sentido desgastado y anticientífico o subcientífico, sino en un sentido nuevo y revolucionario del concepto tradicional de "filosofía". (Es cierto que estas expresiones pueden desagradar a aquellos que no saben separarse de este último concepto tradicional.) Es decir, es una filosofía que, en la historia concreta de su desarrollo, recoge del movimiento de las masas, de las experiencias de ese movimiento y de su dirección, su propia razón

de ser y los elementos de su propio desarrollo crítico. Pero este hecho, es decir, esta unión entre la conciencia en transformación de las grandes masas humanas y la filosofía con carácter crítico (que naturalmente tiene múltiples grados y elementos de mediación) es un hecho absolutamente nuevo y revolucionario en la historia, el cual modifica las dimensiones mismas del filosofar (introduciendo en lo que podríamos llamar un nuevo parámetro, un nuevo coeficiente que transforma las relaciones anteriores) y con esto transforma también la figura tradicional del filósofo individual, para dar lugar a lo que Gramsci llama "el filósofo democrático", es decir, el "filósofo convencido —como él dice— de que su personalidad no se limita a su individualidad física, sino que se halla en relación social activa de modificación del ambiente cultural" [p. 35]. Las investigaciones de Gramsci en torno a los intelectuales, a su función en la sociedad y a su historia hay que plantearlas, pues, en relación con este concepto, y en particular con la pregunta que él se hace sobre la función que le corresponde todavía al "gran intelectual" en el mundo moderno. La respuesta de Gramsci me parece importante. Esa función —dice— "permanece intacta, pero encuentra un ambiente mucho más difícil para poder afirmarse y desarrollarse: el gran intelectual debe, también él, zambullirse en la vida práctica, transformarse en un organizador de los aspectos prácticos de la cultura si quiere continuar dirigiendo; debe democratizarse, ser más actual: el hombre del Renacimiento ya no es posible". [9]

Muchas crisis repetidamente denunciadas, o anunciadas o autoanunciadas, del filosofar (o de la cultura) en este siglo posterior a Hegel, aparte de los contenidos doctrinales, tienen su raíz real y encuentran su explicación en lo señalado por Gramsci en estas palabras.

Este nuevo hecho revolucionario —el aparecer, en la historia humana, de una filosofía crítica y científica como una filosofía de masa, como una "concepción unitaria de masa"— constituye el carácter que Gramsci le asigna al marxismo, en cuanto movimiento real entendido en su potencialidad de desarrollo, tal como "reforma popular de los tiempos modernos", en el sentido de "reforma intelectual y moral". En el término "reforma", evidentemente, no hay nada que se contraponga a "revolución"; no hay ni siquiera el más lejano matiz de *reformismo*. Es una reforma que tiene como origen y contenido propio, precisamente, a ese nuevo hecho revolucionario, el cual antes de tomar

[9] Gramsci. *Passato e presente*, ed. cit., p. 30.

la dirección del movimiento real de las masas lo refleja y lo expresa: expresa una "lucha de clases que ya existe". Esta "reforma" se extiende progresivamente, en la lucha de clases, con distintos ritmos y vicisitudes históricas, pero tiene como punto de referencia esencial, y discriminante de sus caracteres, la cuestión del Estado y del poder, la cual está siempre presente en Gramsci. En efecto, él distingue continuamente, mediante útiles análisis y diferentes direcciones de búsquedas, los diversos aspectos que la reforma asume antes y después de la conquista estable del poder por parte de la clase revolucionaria. El significado específico y global de dicha "reforma" constituye para Gramsci, indudablemente, una radical revolución cultural. Y todavía, a mi manera de ver, él ha empleado últimamente el término "reforma" no sólo porque se trata de un momento distinto del de la revolución política y de la transformación de las relaciones de producción (los clásicos del marxismo se han preocupado siempre, en general, de esclarecer la diferencia de ritmo entre el movimiento estructural y los movimientos de las superestructuras y, en estas últimas, entre lo que ocurre en el plano de los acontecimientos políticos y las más lentas transformaciones de las conciencias y de las costumbres), sino porque en el concepto de reforma se señala mejor el aspecto educativo, es decir, la eficiencia de una acción constante, expansiva, racionalmente dirigida hacia las conciencias, en conexión, naturalmente, con la lucha política y con la revolución y transformación de las relaciones sociales. La "reforma" en las ideas y en las conciencias no se concibe como algo pasivo que acompaña a la revolución política y social, sino que debe ser conducida y realizada activa y conscientemente por quien dirige (e incluye tanto la fase prerrevolucionaria y preestatal, como la revolucionaria y estatal, con grandes diferencias entre una y otra). Gramsci ha previsto de manera muy aguda la complejidad de los problemas que se le presentan a una clase subalterna cuando se transforma en clase autónoma y dirigente: "desde el momento en que un grupo subalterno se torna realmente autónomo y hegemónico..., nace concretamente la exigencia de construir un nuevo orden intelectual y moral" [p. 85]. En el cuadro de estas cuestiones, estrechamente soldado con el interés político emerge el constante interés educativo de Gramsci, ya no dirigido a los individuos, sino que ahora asume todo el contenido democrático del comunismo como movimiento real: los nexos entre dirigentes y dirigidos, gobernantes y gobernados y educadores y educados son los temas sobre los cuales él retorna continuamente.

La noción gramsciana del marxismo como "reforma intelectual y moral" de la masa tiene también otro campo de validez. Esta noción une teóricamente al comunismo, entendido justamente como movimiento real, con otros fenómenos históricos determinados, permitiendo la aprehensión de los elementos analógicos y el señalamiento, al mismo tiempo, de las diferencias radicales (la noción sirve, por consiguiente, tanto a la metodología historiográfica como a la perspectiva o previsión del futuro, en cuya elaboración participamos como parte activa y voluntaria). Existieron, en efecto, en la historia otras reformas intelectuales y morales de carácter popular, que tenían profundas raíces sociales y que fueron acompañadas, proseguidas y también precedidas por varias y particulares elaboraciones conceptuales, filosóficas y metafísicas. Gramsci tiene siempre presente al cristianismo y, sobre todo, en un contexto histórico más cercano a nosotros, a la Reforma protestante y al iluminismo (en los caracteres y repercusiones populares de este último; y Gramsci subraya en él, como ya lo había hecho Engels, la novedad del carácter laico [p. 91]).

Pero ninguno de estos fenómenos ha abarcado, de hecho, la totalidad del género humano, tal como ocurre con el comunismo. No se trata solamente de una diferencia cuantitativa. El problema de la toma de conciencia de las grandes masas, en el seno de la lucha económica y política, el problema de su unificación cultural, engloba, en un horizonte más amplio, el de la unificación cultural de todos los hombres. Es el horizonte, virtualmente universal, del desarrollo y de la expansión de la sociedad socialista y comunista, de la que Lenin había escrito (1913) que "el punto esencial de la doctrina de Carlos Marx es la interpretación de la función histórica mundial del proletariado como creador de la sociedad socialista".

Esto concierne, de manera no extrínseca sino íntima, al carácter de la filosofía marxista que es, antes que nada, la teoría revolucionaria de la clase obrera y que se dirige esencialmente a ella (Marx, Engels, Lenin se preocuparon siempre de la educación "teórica" de los "obreros conscientes" y se ocuparon atentamente de sus progresos y también de los pequeños grupos), pero que concede al mismo tiempo, a la revolución proletaria, un significado universal de rescate de la humanidad integral del hombre, desgarrada por la división de la sociedad en clases antagónicas, las cuales basan su propia existencia en los "sistemas de explotación" del trabajo, que se sucedieron históricamente. La Humanidad integral del hombre no es entendida

en el marxismo (a diferencia de los anteriores humanismos religiosos o no religiosos) como un dato metafísico u originario por restaurar, sino como una exigencia considerada en forma determinada por el desarrollo histórico, como una meta y un punto de llegada (y, naturalmente, tampoco esto hay que entenderlo en sentido absoluto o metafísico). "¿Lo «humano» es un punto de partida o un punto de llegada, como concepto y hecho unitario?", se pregunta Gramsci. "Considerándolo como punto de partida, la investigación misma de esto no es más que un «residuo teológico» y «metafísico»", contesta [pp. 39-40]. Justamente por esto, la concepción marxista es la respuesta más satisfactoria acerca de "que la «naturaleza humana» sea el «conjunto de las relaciones sociales» —dice Gramsci—, porque incluye la idea de devenir (el hombre deviene, cambia continuamente con la modificación de las relaciones sociales) y porque niega al «hombre en general»; en verdad, las relaciones sociales son expresadas por diversos grupos que se presuponen entre sí, y cuya unidad es dialéctica, no formal." Y sigue: "Se puede decir también que la naturaleza del hombre es la «historia»..., si se da a la historia el significado de «devenir», de una «*concordia discors*» que no parte de la unidad, sino que tiene en sí las razones de una unidad posible." Pierde sentido, entonces, desde el punto de vista marxista —mediante esta negación del *hombre en general*— la pregunta: "¿qué es el hombre?" Al contrario, podemos decir: mediante el marxismo ella adquiere un significado concreto, que es un significado de movimiento, o desarrollo consciente, y como tal podríamos agregar que es directora, práctica y reguladora. "Si pensamos en ello —escribe Gramsci— veremos que con la pregunta acerca de «qué es el hombre» queremos significar: ¿Qué puede llegar a ser el hombre? ¿Puede dominar su destino? ¿«Hacerse», crearse una vida?" Esta pregunta "nace del hecho de que hemos reflexionado sobre nosotros mismos y sobre los demás, y de que queremos saber, en relación con lo que hemos reflexionado y visto, qué somos y podemos llegar a ser, y dentro de qué límites somos los «artífices de nosotros mismos», de nuestra vida y de nuestro destino.[10] Y ello queremos saberlo «hoy» en las condi-

[10] Pero Gramsci al mismo tiempo investiga también las raíces históricas (y el significado histórico de *masa*). "La pregunta ha recibido su contestación de especiales y determinados modos de considerar la vida del hombre; el más importante de estos modos es la «religión», y una religión determinada, el catolicismo."

ciones dadas hoy día, de la vida «de hoy» y no de cualquier vida y de cualquier hombre"[11] [p. 35].

Se podría pensar que en esta resolución gramsciana del *hombre* en la *historia* ("el hombre es un proceso y precisamente el proceso de sus actos"), aunque la historia es entendida, como se ha visto, en un sentido "no formal", se pierde la componente naturalista del marxismo. Pero sería una interpretación unilateral e incompleta (y se tornaría tendenciosa) del pensamiento de Gramsci. Al emplear Gramsci una vez la expresión "género humano" ("historia del género humano"), se detiene a comentarla, al observar: "el hecho que se adopte la palabra «género», de carácter naturalista, tiene su significado" [p. 40]. ¿Qué quería decir con esto Gramsci? Él ha rechazado decididamente, en el mismo contexto, la idea que "la unidad del género humano" puede ser "dada por la naturaleza «biológica» del hombre". Gramsci observa que "las diferencias importantes de los hombres en la historia, no son las biológicas" y que "tampoco la «unidad biológica» ha significado gran cosa en la historia".[12] Y, sin embargo, repetimos, el "carácter naturalista" de la expresión *género humano* tiene para Gramsci "su significado". El hecho es que Gramsci no piensa negar la existencia de esa *unidad* (o comunidad) *biológica* del hombre, que se ha engendrado como sea, sino negar su notable incidencia en la historia humana. La naturaleza del hombre, en un sentido puramente biológico, es para Gramsci, como para todo el marxismo, solamente un *presupuesto* de la historia humana. Allí no puede ser buscada esa unidad de lo *humano* que se halla ante nosotros como un objetivo engendrado por el desarrollo histórico. Pero, por otra parte, ese "presupuesto" de la historia (humana) no es, bajo otro aspecto, inoperante en ella. Podríamos decir: no ya en cuanto objeto de la biología (que al considerar al hombre lo abstrae del desarrollo de su socialidad histórica), sino en cuanto objeto de la economía política, es decir, de una ciencia histórico-humana, que el marxismo, al hacerle su "crítica", ha integralmente historizado. Bajo este aspecto el hombre sigue siendo, de manera insuperable, *naturaleza*, pero de una naturaleza ya englobada en la socialidad-histórica humana y en función de ésta y aun más (contra todo idealismo), un momento irreductible de la misma. Esta es la posición integralmente marxista; y aquí nos parece se encuentra el más riguroso fundamento *materialista* del marxismo. Escribe Marx en *El capital:* "La tecnología revela el comportamiento activo del hombre hacia la naturaleza, el proceso inmediato de producción de su vida y, por lo tanto, también de su vida social y de las representaciones espirituales que de ella derivan."[13] Esta posición nos remite, por su contenido, a la revolución filosófico-metodológica realizada por Marx y Engels en los años que van de 1843 a 1846, y que los llevó a la conquista del "materialismo histórico". Dicha posición, en ese mismo párrafo de *El capital,* Marx la contrapone al "materialismo abstracto" de tipo "científico-naturalista" (Marx se refiere a los científicos de su época, "voceros" de tal materialismo, y además, a las correlativas "representaciones abstractas e ideológicas" que ellos esgrimen "ni bien se arriesgan en algo que no es de su especialidad"). Esta es también la posición de Gramsci: "La humanidad que se refleja en cada individualidad está compuesta de diversos elementos: 1) el individuo; 2) los otros hombres; 3) la naturaleza. Pero el segundo y el tercer elemento no son tan simples como puede parecer. El hombre no entra en relación con los demás hombres por yuxtaposición, sino orgánicamente, es decir, en cuanto forma parte de organismos, desde los más simples hasta los más complejos. Así, el hombre no entra en relación con la naturaleza simplemente por el hecho de ser él mismo naturaleza, sino activamente, por medio de la técnica y del trabajo" [p. 36].

Para quien observe con detención, esta posición (que hemos comprobado en Marx y Gramsci) comporta la *centralidad* del materialismo histórico en la filosofía marxista. Es decir, la centralidad que considera al hombre en su nexo permanente y activo con la naturaleza (de cuyo complejo desenvolvimiento *histórico* se desarrolla toda la historia social humana), como el único punto de partida concreto que poseemos para cualquier otra consideración de la realidad. Es el punto de partida teorizado, de manera resumida y mordaz, por Marx en las once *Tesis sobre Feuerbach* (texto fundamental para Gramsci) y cuyo principio gnoseológico fue expresado por Lenin como "criterio de la praxis". Pero aquí conviene ser muy claro, porque lo que estamos diciendo contiene un exacto elemento polémico. No parecen conciliables con la posición a la que Gramsci es fiel (y la consideramos la única rigurosamente crítica, además de correspondiente a la misma

11 Estas últimas palabras de Gramsci podrían remitirnos al "wir fragen jetzt, hier, für uns" de Heidegger. E inclusive algunas exigencias expuestas en forma especulativa y unilateral en el existencialismo pueden encontrar su puesto concreto en el humanismo marxista.

12 "Tampoco «la facultad de la razón» o el «espíritu» —agrega Gramsci— ha creado unidad y puede ser reconocido como un hecho «unitario», porque es sólo el concepto formal, categórico."

13 Marx, *El capital*, Roma, 1952, libro I, sec. IV, nº 89, p. 72 (trad. ital.).

génesis histórica de la doctrina) aquellas formas de exposición del marxismo, aun cuando realizadas con fines didascálicos, en las cuales el "materialismo histórico" se presenta, según nna implícita lógica clasificadora y no dialéctica, como caso particular de aplicación (a la sociedad) de un más vasto "materialismo dialéctico", y cuya descripción de contenido parece no necesitar de la presencia del hombre en el mundo. (Esta observación de por sí no implicaría la exigencia de que es la presencia del ser humano, y tanto menos de su pensamiento, la que introduce la dialéctica en la realidad.) No obstante, esas formas de exposición son hoy las más difundidas y generalmente las más reconocidas.

Creo que se trata de una cuestión no escolástica y formal sino de contenido. Sólo esa actitud mental, nos parece, que guarda como constante punto de referencia la praxis humana sensible, puede salvar al marxismo de las extrañas intrusiones de materialismo metafísico (que no es suficiente rechazar con palabras). Esta actitud mental, que fue propia de los fundadores de la doctrina, nos parece la única que permite la posibilidad de reconstrucción y desarrollo permanente del contenido de lo que se ha dado en llamar "materialismo dialéctico" de manera tal que éste quede siempre abierto a los nuevos resultados y a los métodos en transformación de las ciencias de la naturaleza, verificándolos y discutiéndolos mediante una adecuada concepción filosófica. Exigencia ésta, si no nos equivocamos, que fue justamente planteada por los clásicos y en particular por Engels, quien se ocupó más de cerca de tales cuestiones. Y esto en contra de toda contracción escolástica-dogmática del marxismo mismo.

La metodología marxista de Gramsci, que se ajustó, en este sentido, a través de la discusión crítica del manual de Bujarín [pp. 121-173], y que tiene como hilo conductor el profundo convencimiento de la integral autonomía filosófica del marxismo (sin que por esto se corten los hilos que históricamente lo conectan con la anterior tradición del pensamiento) nos mantiene lejos del riesgo aludido. Aquí es necesario agregar que, si es verdad que el marxismo como revolución filosófica es la coincidencia del naturalismo con el humanismo (los cuales en su realización se transforman recíprocamente) puede ser que haya en Gramsci, de hecho, sobre todo por razones de polémica interna (contra las penetraciones de materialismo metafísico en el marxismo), cierto debilitamiento de la instancia o componente *naturalista* respecto a la *humanista*, un desequilibrio en este sentido. Es la opinión de quien escribe. A Gramsci le interesó, sobre todo, el aspecto humano (y por lo tanto también el ideológico, superestrutural e histórico) de la cuestión de la objetividad, en torno a la cual sus reflexiones son de gran importancia y originalidad. Pero en lo que concierne al grave problema del nexo entre esta objetividad y la *naturaleza* estamos ya como al margen extremo de su interés y de su meditación. Y aquí precisamente es donde se verifican ciertas vacilaciones y titubeos. Gramsci no se contenta con repetir formulaciones preestablecidas, por mucho que ellas puedan parecer sugestivas y llenas de contenidos. Él se esfuerza para *pensarlas* y considerarlas siempre en todas sus conexiones y precisamente por esto es un maestro del método.

La cuestión que tenemos ante nosotros es la de la difícil cohesión objetiva (es decir, no ya solamente en el sujeto humano, como praxis sensible-racional) entre *naturaleza* e *historicidad*, que indudablemente es, creo, el punto teórico más delicado de toda la filosofía marxista. Desde ese *margen extremo*, antes mentado, Gramsci señalaba, sin embargo, el desarrollo sucesivo de la búsqueda que consiste en el ahondamiento de la tesis de Engels: "la unidad real del mundo está demostrada por el largo y laborioso desarrollo de la filosofía y de las ciencias naturales." Donde Gramsci al comentarla, expresaba que esta formulación "contiene realmente el germen de la concepción justa, porque se recurre a la historia y al hombre para demostrar la realidad objetiva" [p. 146]. Anotación *historicista* esencialmente gramsciana. Con todo eso, sólo quien tuviera los ojos vendados por el dogmatismo y el escolasticismo podría encontrar en ella cierto alejamiento de la posición de los clásicos (que no fue jamás ni empirista, ni positivista, ni materialista-vulgar). Engels, justamente, al concluir en 1885, su prefacio de la segunda edición del *Anti-Dühring* subrayaba dicha complejidad *histórica* de la filosofía y de las ciencias (unas en relación con otras) como único punto de referencia posible para librarse de toda visión "metafísica" de la naturaleza y de la "filosofía de la naturaleza". [14]

[14] "...Esos contrastes polares que se creían irreconciliables e indisolubles, esas líneas divisorias y diferencias de clase establecidas violentamente eran, precisamente, las que daban a las modernas ciencias naturales teóricas su mezquino carácter metafísico. La conciencia de que esas antítesis y diferencias, aun presentándose en la naturaleza, sólo tienen una validez relativa, de que, por el contrario, su aparente rigidez y virtud absoluta son introducidas en la naturaleza por nuestra reflexión, esta conciencia forma la médula de la concepción dialéctica de la naturaleza. A esa conciencia puede llegarse obligado por los hechos que las ciencias naturales van acumulando; pero es más fácil remontarse a ella aplicando al carácter dialéctico de estos hechos la conciencia de las leyes del pensamiento dialéctico. El caso es que hoy las ciencias naturales han hecho

El giro del discurso parece habernos alejado del punto principal en torno al cual versaba, esto es, en torno a la interpretación gramsciana del marxismo como "concepción unitaria de masa" y "reforma intelectual y moral", "reforma popular de los tiempos modernos". Y sin embargo, es un alejamiento sólo aparente, porque el contenido crítico del marxismo no está concebido por Gramsci como algo indiferente y superior y separado del carácter concreto del movimiento real del cual es la teoría.

La exigencia de reconciliar históricamente el aspecto de "filosofía de masa" del marxismo con la solución de las tareas teóricas y científicas más elevadas y complejas, es decir, la exigencia de una "cultura integral" que sobre la base de la clase revolucionaria realice una expansión ilimitada entre los hombres, se presenta por ello, en Gramsci, como esencial a la dinámica misma del marxismo y caracteriza su originalidad. Tampoco la identificación dialéctica realizada por Gramsci entre *filosofía* y *política* (mediante los momentos: *historia, cultura, ideología,* etc.) —que tiene aspectos cualitativamente diversos: si se remite al pasado (como criterio de interpretación historiográfica) [15] o si se proyecta hacia el futuro— sería comprensible

tales progresos que ya no pueden sustraerse a la síntesis dialéctica. Pero este proceso se les hará más fácil no olvidando que los resultados en que se resumen sus experiencias son otros tantos conceptos, y que el arte de operar con conceptos no lo da la naturaleza ni se adquiere con la vulgar conciencia de la realidad cotidiana, sino que reclama un discurrir real, discurrir que tiene detrás de sí una larga historia empírica, ni más ni menos que la investigación empírica de la naturaleza. Precisamente por eso, porque van aprendiendo a asimilarse los resultados de dos milenios y medio de evolución filosófica, es por lo que están desprendiéndose, por una parte, de toda esa presunta filosofía específica de la naturaleza, extraña y superior a ellas, y por otra, también del mezquino método especulativo heredado del empirismo inglés" (F. Engels, *Anti-Dühring,* Ed. Hemisferio, Buenos Aires, 1956, p. 17).

[15] Al respecto es importante, por ejemplo, la noción gramsciana que considera lo que es la *filosofía de una época:* "Desde el punto de vista que nos interesa, el estudio de la historia y de la lógica de las diversas filosofías de los filósofos no es suficiente. Por lo menos como orientación metódica, es preciso atraer la atención hacia otras partes de la historia de la filosofía, esto es, hacia las concepciones del mundo de las grandes masas, hacia las de los más estrechos grupos dirigentes (o intelectuales) y, finalmente, hacia las relaciones existentes entre estos distintos complejos culturales y a la filosofía de los filósofos. La filosofía de una época no es la filosofía de tal o cual filósofo, de tal o cual grupo de intelectuales, de tal o cual sector de las masas populares: es la combinación de todos estos elementos que culmina en una determinada dirección y en la cual esa culminación se torna norma de acción colectiva, esto es, deviene «historia» concreta y compleja (integral).

La filosofía de una época histórica no es, por consiguiente, otra cosa que la

sin esa nueva dimensión del filosofar (no tiene nada que ver, por ejemplo, con una identificación verbal de tipo actualista).

También la polémica contra el idealismo, que se desarrolla en Gramsci mediante una serie de motivos muy diferentes (ligados en la mayor parte a circunstancias de la cultura italiana, y especialmente a la discusión con el crocianismo), y que conduce además a una serie de "traducciones" y rescates del "lenguaje especulativo" de la filosofía idealista al lenguaje concretamente historicista del marxismo, antes que nada, se basa fundamentalmente en la "incapacidad de la filosofía idealista de transformarse en una integral concepción del mundo" [p. 231], válida para todos los hombres, en nuestra realidad actual; es decir, *fe y sentido común* no de grupos limitados, ligados al privilegio social, sino de toda la humanidad asociada. Por el contrario, la polémica de Gramsci contra las incrustaciones de materialismo vulgar y metafísico en el seno del marxismo, aunque se desarrolle en un plano estrictamente teórico, comporta, también, la correspondiente justificación histórica de esas incrustaciones, como características de una fase aún atrasada del movimiento real (revolucionario) del cual el marxismo es la expresión. [16]

Tanto en una polémica como en la otra está constantemente presente el convencimiento de la autonomía crítica y de la originalidad filosófica del marxismo, que, como ya hemos dicho, es el hilo conductor de todo el pensamiento de Gramsci. Frente al idealismo contemporáneo también esas *traducciones* y *rescates,* a las que ya hicimos referencia [17], están enlazadas en gran parte con este punto central, ya presente, en germen, en la obra de Antonio Labriola. "Los intelectuales «puros» —escribe Gramsci— como elaboradores de las más extendidas ideologías de las clases dominantes, como *leaders* de los

«historia» de dicha época; no es otra cosa que la masa de las variaciones que el grupo dirigente ha logrado determinar en la realidad precedente: historia y filosofía son inseparables en ese sentido, forman un «bloque». Se pueden «distinguir» los elementos filosóficos propiamente dichos, en todos sus diversos grados, como filosofía de los filósofos, como concepciones de los grupos dirigentes (cultura filosófica) y como religiones de las grandes masas; véase como en cada uno de estos grados es preciso vérselas con formas diversas de «combinación» ideológica" (Gramsci, *El materialismo histórico...,* ed. cit., p. 30; cf. también pp. 155 y 235).

[16] Gramsci vuelve con frecuencia sobre este concepto, estudiando los distintos aspectos de la cuestión. Cf. en particular, *El materialismo histórico...,* ed. cit., pp. 86, 89, 92, 155, 167-168, 227.

[17] Ello interesa sobre todo con respecto al idealismo o "neohegelianismo" italiano de Croce y Gentile, que comenzó a fin de siglo, a partir de la discusión con el marxismo, y a ésta se ha quedado siempre ligado de alguna manera.

grupos intelectuales de sus países, no podían dejar de servirse de algunos elementos de la filosofía de la praxis, para robustecer sus concepciones y moderar el envejecimiento filosófico especulativo con el realismo historicista de la nueva teoría, para entregar nuevas armas al arsenal del grupo social al cual se hallaban ligados. Por otra parte, la tendencia ortodoxa luchaba con la ideología más difundida entre las masas populares, el trascendentalismo religioso, y creía superarlo con el más crudo y trivial materialismo, que era también una estratificación no indiferente del sentido común, mantenido vivo, más de lo que se creía y se cree, por la religión misma, que en el pueblo tiene una expresión trivial y baja, supersticiosa y brujeril, y en la cual la materia tiene una función no pequeña. Labriola se distingue de los unos y de los otros por su afirmación (no siempre segura, es verdad) de que la filosofía de la praxis es una filosofía independiente y original, que tiene en sí misma los elementos de un desarrollo ulterior que le permite transformarse, de interpretación de la historia en filosofía general."

En estas palabras, para quien observe, hallamos ya delineado, en sus términos polémicos y en los constructivos, el ámbito total en que se mueve, en el aspecto teórico y metodológico, el pensamiento de Gramsci. Además, hay que considerar otra advertencia que estimo de gran interés: esa "independencia y originalidad del marxismo" es observada por Gramsci no como un simple dato, como una cosa acabada, sino como un elemento de desarrollo y de conquista permanente en sus más profundas implicaciones. Y todo esto en el cuadro de una lucha teórica en la que están presentes no pura y simplemente los abstractos términos ideológicos (esquematizados en sus extremos en *idealismo* y en un tipo de *materialismo*) sino los concretos portadores de ellos: por un lado los "intelectuales «puros», elaboradores de las ideologías de las clases dominantes", por el otro, las masas populares depositarias, en cierta medida, del "sentido común". Esa lucha teórica, en la que el marxismo asume y desarrolla, de hecho, su autonomía filosófica, se presenta inmediatamente como un momento necesario de una compleja lucha real. En Gramsci, este nexo no se pierde ni se olvida jamás.

Ese mismo nexo determina, nos parece, su manera de concebir el desarrollo y la exposición del marxismo como filosofía. Sobre todo en la época en que el desarrollo histórico ha planteado a la clase revolucionaria el problema de la *hegemonía* (dirección política y cultural sobre el conjunto de la sociedad); Gramsci considera particularmente abstracta e insuficiente toda exposición del marxismo que se desarrolle solamente en relación polémica con los sistemas filosóficos tradicionales, sin englobar también y de manera sustancial la discusión con el "sentido común". Por lo tanto la noción de "sentido común" se torna fundamental.

En el contexto gramsciano, ella es mucho más compleja que la convencional referencia que bajo tal denominación sirve generalmente a los filósofos para señalar una presunta actitud contrapuesta estáticamente al carácter "crítico" de la filosofía o de la metodología científica (salvo, eventualmente, al considerar a esta presunta actitud, en último análisis, conciliable con la noción del "sentido común"). El "sentido común" no es para Gramsci unívocamente representable y reductible en sus contenidos, como si fuera la expresión de una actitud *natural*. Para él es siempre "producto histórico" que contiene, estratifica y cristaliza contradictoriamente las distintas herencias pasivas del pasado, además, naturalmente de elaborar y liberar [18] los elementos activos. Esto es, el terreno en el cual ejercen su acción, y su conquista las ideologías de los grupos y de las clases dominantes (en el cual, por ejemplo, su "verdad" se impone a las clases subalternas como *superstición*). [19] Es el terreno en que se producen y mantienen, mediante la división de la sociedad en clases antagónicas, las oposiciones a todo empuje que tienda a unificar la conciencia humana. El compromiso implícito —presente en muchas exposiciones dogmáticas del marxismo— de una conciliación en cierta medida apriorística con el "sentido común" (compromiso que comporta la falta de profundización de esta noción en su efectiva realidad histórico-social) es incompatible con el pensamiento de Gramsci, puesto que reprime el desarrollo de la "filosofía de la praxis" en su capacidad renovadora de la conciencia de las grandes masas humanas. (Y conviene, aquí, recordar que tal compromiso no fue nunca propio de los clásicos del marxismo.)

Esta exposición de la posición de Gramsci podría ser entendida también de manera unilateral. A Gramsci —que se había formado y había luchado en continuo contacto con la masas trabajadoras— no le pasa inadvertido el aspecto sobre el cual Lenin había puesto el acento al escribir: "Sería el más grande y el peor de los errores que puede

[18] Cf. referente a la discusión del sentido común, *El materialismo histórico...*, ed. cit., pp. 13-15, 17, 19, 33-35, 55-56, 122-125, 127 y *passim*.

[19] "...para las grandes masas de la población gobernadas y dirigidas, la filosofía o la religión del grupo dirigente y de sus intelectuales se presenta siempre como fanatismo y superstición, como motivo ideológico propio de una masa servil."

cometer un marxista si creyera que las masas populares, constituidas por millones de seres humanos (y sobre todo por la masa de los campesinos y artesanos) condenados a las tinieblas, a la ignorancia y a los prejuicios, por toda la sociedad moderna, pudieran salir de estas tinieblas siguiendo tan sólo la recta vía de una instrucción puramente marxista."[20] Es, más bien, un problema de tal naturaleza el que guía su búsqueda. La discusión sobre el "sentido común" que él presenta como elemento esencial del desarrollo constructivo y de la difusión del marxismo, al lado de la lucha política y social (y como esclarecimiento de ésta), no está concebida jamás como fractura con ese mismo "sentido común". Y esto se debe no sólo a razones de oportunidad o solidez política y educativa, sino a lo que ese "sentido común" encierra de positiva experiencia histórica de las masas subalternas (la "cultura democrática" en ellas históricamente inmanente y por liberar, tal como había declarado Lenin) y en último análisis, a la estructura misma, genéricamente humana, del sentido común, a los elementos de experimentación que él contiene como resultado y condición del obrar práctico.

La crítica, pues, de los contenidos heredados del "sentido común" se apoya, dialécticamente, en él mismo y apunta no a su destrucción, que sería una actitud insensata, sino a su reforma y su reemplazo por una concepción más coherente, que se transforme en fe, es decir, en norma intrínseca del obrar. Esto no se produce ni en un día, ni en abstracto, es decir, como educación abstracta, verbal y libresca, sino en conexión con la lucha política y de clase. Es necesario, por lo tanto, dice Gramsci, que la "nueva concepción... se presente íntimamente fundida con un programa político y una concepción de la historia reconocidos por el pueblo como la expresión de sus necesidades vitales" [p. 225]. Y agrega: "No es posible pensar en la vida y en la difusión de una filosofía que no sea simultáneamente política actual, estrechamente vinculada a la actividad preponderante en la vida de las clases populares: el trabajo; y que no se presente, por lo tanto, dentro de ciertos límites, como vinculada necesariamente a la ciencia. Esta nueva concepción asumirá, sin embargo, inicialmente formas supersticiosas y primitivas como las de la religión mitológica, pero hallará en sí misma y en las fuerzas intelectuales que el pueblo extraerá de su seno los elementos para superar esta fase primitiva."

[20] Lenin, "Il significato del materialismo militante" en *Marx-Engels-Marxismo*, Roma, 1952, p. 445 (trad. ital.).

Estas últimas palabras de Gramsci, tan estrechamente vinculadas a la idea del marxismo como "concepción unitaria de masa" y "reforma popular" nos conducen al problema de su fase moderna de desarrollo, quiero decir, respecto de la totalidad de la época histórica en la que vivimos. La cuestión es considerada por Gramsci siempre en relación con el problema del poder y del Estado y de su conquista por parte de la clase obrera. No es posible aquí entrar en particulares (además el tema es objeto de otro relato), pero sí es esencial recordar que mediante esta unión actúa en Gramsci, de manera decisiva, la noción leninista que él señala constantemente con el término de "hegemonía": y no solamente la noción, sino su realización, es decir la experiencia histórica de la Revolución de Octubre. Se trata de los problemas concretos que se le han planteado a la clase obrera en la "época del imperialismo y de las revoluciones proletarias", los problemas de las alianzas de clase, de la dirección política sobre otros grupos sociales además de la implícita lucha teórica, y, después de la conquista revolucionaria del poder, los problemas de la organización de la sociedad política y civil y de la dirección cultural. Mediante tales problemas se ha agrandado extraordinariamente, en contacto con el desarrollo social de nuestro siglo, la problemática marxista del Estado de la que Lenin fue el maestro. Ahora es importante señalar que aquí se agrupan y se articulan todos los elementos teóricos del pensamiento de Gramsci: "La hegemonía realizada —escribe (refiriéndose a la Revolución de Octubre)— significa la crítica real de una filosofía, su real dialéctica"[21] [p. 80]. Esta aseveración, a esta altura, no tendría necesidad de ulteriores esclarecimientos. Pero si la proyectamos en un contexto conceptual más amplio, ella adquiere la total plenitud de su significado. En otro lugar, así, escribe Gramsci: "La proposición contenida en la Introducción a la *Crítica de la economía política*, respecto de que los hombres toman conciencia de los conflictos de la estructura en el terreno de las ideologías, debe ser considerada como afirmación de valor gnoseológico y no puramente psicológico y moral. De ello resulta que el principio teórico-práctico de la hegemonía tiene también un significado gnoseológico; por lo tanto,

[21] Y allí, además, leemos: "La fundación de una clase dirigente (esto es, de un Estado) equivale a la creación de una *Weltanschauung*. La expresión de que el proletariado es el heredero de la filosofía clásica alemana, ¿cómo debe ser entendida? ¿No quería indicar Marx que la función histórica de su filosofía es convertirse en teoría de una clase que devendrá Estado? Para Ilich esto ha acontecido realmente en un territorio determinado." Cf. p. 40 y *passim*.

en este campo es menester buscar el aporte teórico de Ilici (Lenin) a la filosofía de la praxis" [p. 48].

Un imponente grupo de problemas teóricos, metodológicos, historiográficos, que nos vemos obligados a omitir, se vincula con esta afirmación. Son los problemas referentes a la realidad e historicidad de las superestructuras (la discusión de Gramsci con el historicismo idealista está en gran parte ligada a este tema), a la herencia histórico-cultural, al nexo entre ideología, ciencia, filosofía, y, una vez más, entre filosofía y política; son, sobre todo, los problemas referentes a la cuestión de la *objetividad* (y correlativamente de la subjetividad, pero no solamente individual, sino de grupo), en torno a los cuales Gramsci, como ya lo hemos señalado, expone sugestiones y planteos para posibles y ulteriores desarrollos. "El hombre conoce objetivamente, en cuanto el conocimiento es real para todo el género humano *históricamente* unificado en un sistema cultural unitario; pero este proceso de unificación unitaria adviene con la separación de las contradicciones internas que laceran a la sociedad humana, contradicciones que son la condición de la formación de los grupos y del nacimiento de las ideologías no universal-concretas y tornadas inmediatamente caducas debido al origen práctico de su sustancia. Existe, por consiguiente, una lucha por la objetividad (por librarse de las ideologías parciales y falaces), y esta lucha es la misma lucha nor la unificación del género humano. Por consiguiente, lo que los idealistas llaman "espíritu" no es un punto de partida, sino de llegada, el conjunto de las superestructuras en devenir hacia la unificación concreta y objetivamente universal, y no ya un presupuesto unitario, etc. La ciencia experimental ha ofrecido hasta ahora el terreno en el cual tal unidad cultural alcanzó el máximo de extensión..." [p. 146].

Es una manera de considerar las cosas que plantea inmediatamente el problema del marxismo como superestructura. Sin embargo, dice Gramsci, hay "una diferencia fundamental entre la filosofía de la praxis y las otras filosofías: las otras ideologías son creaciones inorgánicas en tanto que contradictorias, porque están dirigidas a conciliar intereses opuestos y contradictorios; su «historicidad» será breve porque la contradicción aflora después de cada acontecimiento del que ha sido instrumento. La filosofía de la praxis, en cambio, no trata de resolver pacíficamente las contradicciones existentes en la historia y la sociedad; antes bien, es la teoría de tales contradicciones..." [p. 235]. La filosofía de la praxis no apunta, pues, a "ponerles las bragas al mundo", como las filosofías idealistas (aunque fueron distintos los propósitos),[22] a presentarse como *síntesis ideal* ilusoriamente resolutiva de los contrastes reales. Al contrario, ella es "la conciencia plena de las contradicciones, a través de las cuales el filósofo, entendido individualmente o como grupo social entero, no sólo comprende las contradicciones, sino que se coloca a sí mismo como elemento de la contradicción, eleva este elemento a principio de conocimiento y, por lo tanto, de acción" [p. 99].

Aquí está el meollo de la manera en que Grasci entiende la dialéctica, tal como él la había aprendido, simultáneamente, de su valiente experiencia de lucha y de la lección de los clásicos (obsérvese, en particular, el método con el cual Marx desarrolla la polémica contra Proudhon en *Miseria de la filosofía*, considerada por Gramsci como un momento esencial de la formación de la "filosofía de la praxis".[23] De esta manera, la misma interpretación del marxismo como superestructura acentúa la irreductible autonomía filosófica y a la vez la historicidad (o "mundanidad" o "terrenidad") de toda exigencia absoluta puesta más allá del proceso de la experiencia humana. Al tomar nota de una afirmación de Graziadei, que presentaba a Marx "como la unión de una serie de científicos" Gramsci comenta: "Error fundamental: ninguno de los demás ha producido una concepción original e integral del mundo. Marx inicia intelectualmente una edad histórica que durará probablemente siglos; esto es, hasta la desaparición de la Sociedad política y el advenimiento de la Sociedad regulada. Sólo entonces su concepción del mundo será superada." [p. 80]

22 La expresión "poner las bragas al mundo" retomada por Gramsci contra Croce para señalar el *moderatismo* de su filosofía, había sido empleada por el mismo Croce en la introducción al primer número de *La crítica*.
23 Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo...*, ed. cit., p. 31 n.

MARIO TRONTI

ALGUNAS CUESTIONES EN TORNO AL MARXISMO DE GRAMSCI

La interpretación que Gramsci da del marxismo en general está totalmente contenida, creo, en una sola definición: la filosofía de la praxis es filosofía integral e historicismo absoluto.

El origen teórico e histórico de esta interpretación debería hacernos remontar a la formación juvenil del pensamiento de Gramsci, a sus primeras experiencias culturales, a las primeras lecturas personales, que dejan siempre una huella decisiva en el pensamiento despejado de un joven estudioso; debería abrirnos las puertas para un examen más profundo del ambiente turinés, tan rico en ese período de efervescencias culturales y sociales, de personalidades en formación o ya formadas. Pero todo esto no se encuadra en los límites de este trabajo. Con el actual conocimiento de los escritos juveniles no es posible una discusión acerca de las influencias culturales que han obrado sobre el pensamiento del joven Gramsci; y plantearse la tarea de medir cuánto de Sorel y Bergson, cuánto de sindicalismo revolucionario o de intuicionismo voluntarista pueda encontrarse en estos pocos escritos que conocemos nos parece un ejercicio inútil.

Por lo que hace al problema que tratamos, entre estos escritos de 1917 y 1918 y la siguiente búsqueda en los *Quaderni*, existe, aparte del distinto nivel de cultura, una coherencia lógica y una orientación unívoca imposible de negar.

En estos breves escritos se vislumbran dos premisas implícitas: en primer lugar, la necesidad teórica de la lucha contra el viejo positivismo que había enredado y aridecido el marxismo en el tedio de

un vulgar evolucionismo; en segundo lugar, el impulso violento de la Revolución de Octubre que viene a confirmar práctica y justamente la necesidad de esa lucha teórica.

Dos premisas complementarias entre sí que representan, quizá, la base histórica de un cierto desarrollo que el marxismo emprende a partir de este momento.

Queda totalmente aún por estudiar la influencia práctica que la Revolución de Octubre ha ejercido sobre el marxismo teórico, y sin embargo, precisamente sobre este terreno se ha creado un nudo de problemas que aún hoy es difícil desatar. No es *casual* que el reformismo tendía hacia una interpretación positiva del marxismo; lo empujaban a esto sus mismos presupuestos, que veían en el capitalismo una posibilidad ilimitada de desarrollo hacia el socialismo, de tornar superflua o sin más inoportuna toda tentativa de "salto" revolucionario. Empero, el fracaso de la política reformista en *todos* los países, el éxito de la práctica revolucionaria en un determinado país representa en ese momento la desmentida a todo tipo de evolucionismo, de gradualismo, de solución espontánea de las contradicciones objetivas; representa la comprobación positiva, la posibilidad concreta y la fecundidad inmediata de la ruptura revolucionaria *en general.*

Me cuido, sin embargo, de extraer de todo esto consecuencias teóricas inmediatas. Pero, cabe estudiar, si éste no es un elemento fundamental que permite, en el plano teórico, la revalorización del elemento subjetivo, más aún *creativo,* con respecto de la muerte objetividad de las condiciones sociales estratificadas e inertes; y la revalorización del lado *activo* en el seno de la relación histórico-social y, por lo tanto, de la actividad sensible humana como actividad práctica que acaba por envolver también el objeto, lo real, lo sensible, según la expresión usada por Marx en la primera *Tesis sobre Feuerbach.* Es el momento en que Gramsci exclama: "No, las fuerzas mecánicas no prevalecen jamás en la historia: son los hombres, las conciencias, es el espíritu que plasma la apariencia exterior, y termina siempre triunfando."[1] Se ha dado entonces un proceso de "interiorización". El factor de la historia se ha desplazado de lo exterior a lo interior. "La ley natural y el fatal manejo de los acontecimientos por manos de los pseudo-hombres de ciencia fue substituido por la voluntad tenaz del hombre."[2]

[1] *Rinascita,* 1957, nº 4, p. 149.
[2] *Ibíd.,* p. 158. "Hoy el maximalismo reafirma, contra la previsión objetiva, el fin voluntario de la acción. Pero obligado en los límites de la antítesis abs-

De ninguna manera es una fórmula accesoria, así como no es un fácil *slogan* la eficaz y puntual expresión gramasciana de la "Revolución contra *El capital*". Cuando él dice: "Los bolcheviques reniegan de Carlos Marx", plantea un problema fundamental. Las soluciones teóricas de la II Internacional habían generado el oportunismo político y la traición total, en el momento del encuentro decisivo, frente a la guerra. La lucha contra esas soluciones, la negación de las mismas, había generado el gran fuego liberador de la Revolución de Octubre. La elección era clara y, quizá, también fácil. De todas maneras, era una elección tan comprometedora que no podía restringirse en el ámbito de la práctica política, no podía quedar vacía de pensamiento y de reflexiones más profundas, puesto que apuntaba a revalorizar todo el horizonte teórico del marxismo. Hoy podemos decir que toda gran crisis histórica del movimiento obrero plantea el problema del "verdadero" marxismo. Lukács, en un ensayo de 1919, plantea el problema de "¿Qué es el marxismo ortodoxo?" "Supongamos —aunque no sea verdad— que los estudios más recientes hubiesen irrefutablemente demostrado la palpable inexactitud de cada una de las afirmaciones de Marx, todo marxista ortodoxo serio podría reconocer incondicionalmente todos estos nuevos resultados, rechazar cada una de las tesis de Marx, sin por esto renunciar por un sólo instante a su ortodoxia marxista." [3]

Es al pensamiento al que se refería, en un plano distinto, el mismo Gramsci, cuando expresaba: "Si los bolcheviques reniegan algunas afirmaciones de *El capital*, no reniegan, evidentemente, el pensamiento inmanente, vivificador... Ellos viven el pensamiento marxista, el pensamiento que no muere jamás, que es la continuación del pensamiento idealista italiano y alemán, y que en Marx se había contaminado de incrustaciones positivistas y naturalistas." [4]

Nos hemos referido a la coherencia lógica de estos escritos juveniles con el pensamiento maduro de Gramsci. Y, en efecto, la ubicación histórica que Gramsci le otorga al pensamiento de Marx, la perspectiva teórica desde la cual lo observa, quedarán idénticas en todas las notas de los *Quaderni*.

"Hasta la filosofía clásica alemana, la filosofía fue concebida como una actividad receptiva o, a lo sumo, ordenadora; es decir, fue concebida como el conocimiento de un mecanismo que funciona objetivamente fuera del hombre. La filosofía clásica alemana introdujo el concepto de «creatividad» del pensamiento, pero en sentido idealista y especulativo. A lo que parece, solamente la filosofía de la praxis ha hecho dar un paso adelante al pensamiento, sobre la base de la filosofía clásica alemana..." [5]

Hegel dialectiza los dos momentos de la vida del pensamiento, materialismo y espiritualismo: la síntesis es un hombre que camina con la cabeza. Los continuadores de Hegel destruyen esta unidad: se retorna a los sistemas materialistas, por una parte, y a los espiritualistas, por otra. La filosofía de la praxis revitaliza totalmente esta experiencia y reconstruye la síntesis de la unidad dialéctica, o sea, el hombre que camina con los pies. Pero el laceramiento ocurrido con el hegelianismo se repite en la filosofía de la praxis: de una parte, el materialismo filosófico, de la otra, la moderna cultura idealista que incorpora en sí misma los elementos importantes de la filosofía de la praxis. Por lo tanto la exigencia de una nueva síntesis dialéctica. Escisión de la unidad y reconstrucción de la misma a un nivel superior: el esquema de la dialéctica hegeliana aplicado al curso general de la historia del pensamiento. La filosofía de la praxis traduce el hegelianismo en lenguaje historicista. Croce vuelve a traducir en lenguaje especulativo el historicismo realista de la filosofía de la praxis. Hay que realizar, por lo tanto, con respecto a Croce, la misma reducción que la filosofía de la praxis ha realizado con la filosofía hegeliana [pp. 197-198]. Y en efecto, la filosofía de Croce "representa el momento mundial actual de la filosofía clásica alemana" [p. 200].

La idea, pues, de un anti-Croce no es un objetivo ocasional, contingente, impuesto por particulares desarrollos culturales, *nacionales*; éste representa el *momento mundial* actual del marxismo, es el objetivo histórico del marxismo de nuestra época. Si consideramos, hoy, "en gran parte agotadas las razones de ese anti-Croce" (resumen del informe de Luporini), tenemos que concluir que la problemática gramsciana en torno al marxismo resulta "en gran parte" agotada. El "volver a traducir" la filosofía crociana es en efecto la conclusión nece-

traeta que separaba los opuestos (condición objetiva y voluntad subjetiva) como si la afirmación de uno exigiera la negación del otro, o sea, siguiendo todavía la costumbre que Hegel y Engels habrían llamado metafísico, ellos creen que aseverar la eficacia histórica de la voluntad significa negarla a las condiciones objetivas." Cf. R. Mondolfo, *Sulle orme di Marx*, en las notas de 1919.

3 G. Lukács, *¿Was ist ortodoxer Marxismus?*, en *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlín, 1923.

4 *Rinascita*, loc. cit., p. 147.

5 Gramsci, *El materialismo histórico...*, ed. cit., p. 31. La paginación de las próximas notas de esta obra irá en el texto, entre corchetes [ ].

saria que se obtiene de todo este esquema de premisas que hemos expuesto más arriba. Empero, este esquema es el centro en torno al cual gira toda la interpretación gramsciana del marxismo. Estoy de acuerdo en considerar que Gramsci *ya* ha escrito el anti-Croce (Togliatti). Pero creo que justamente este es el límite del pensamiento de Gramsci.

Pero observemos las resultantes, negativas y positivas, que derivan de tal orientación. Supongamos que este objetivo deviene exclusivo con respecto a otros también importantes problemas teóricos; es preciso considerar hasta qué punto resulta favorecido o invalidado el carácter mismo de la indagación teórica. Todo el pensamiento de Marx viene sumergido en una peculiar atmósfera cultural; y ya el problema de la unidad de los "elementos constitutivos del marxismo" oscila entre una indagación filológica y una tentativa de mediación lógica entre conceptos distintos por naturaleza si son tomados aisladamente (el valor en la economía, la praxis en la filosofía, el Estado en la política).

Junto a Hegel encontramos en un momento dado a David Ricardo. Y Gramsci se pregunta si el descubrimiento del principio lógico formal de la ley de tendencia que lleva a definir científicamente los conceptos de "*homo oeconomicus*" y de "mercado determinado" no tiene también valor gnoseológico, si no implica exactamente una nueva "inmanencia", una nueva concepción de la "necesidad" y de la libertad. Y afirma: "Pienso que esta traducción la ha realizado la filosofía de la praxis, que universalizó los descubrimientos de Ricardo, extendiéndolos adecuadamente a toda la historia y, por lo tanto, recabando originalmente una nueva concepción del mundo" [pp. 95-96]. Me parece, precisamente, el camino opuesto al realizado por Marx, quien se preocupó en primer lugar de determinar, o sea de *historizar* las categorías universales, así llamadas naturales de la economía clásica; de usarlas como instrumentos de comprensión y por lo tanto de conocimiento de ese determinado tipo de sociedad por la cual habían sido producidas; de obtener, por lo tanto, una orientación metodológica en que se encuentre implícita, *en perspectiva*, la posibilidad de una valoración científica de la historia en general, o sea de una ciencia de la historia.

Hegel, más Ricardo, más Robespierre son las fuentes tradicionales de la filosofía de la praxis. Por Robespierre debemos entender, evidentemente, el pensamiento político francés. Sin embargo, no encontramos en los *Quaderni* un conocimiento preciso con respecto a este problema; sin duda, porque falta en ellos un conocimiento directo

de esa crítica juvenil al Estado burgués, que realiza Marx como decisiva rendición de cuentas con los principios de 1789 y del descubrimiento de todas las implicaciones teóricas y prácticas que son producidas por la distinción y relación, *históricamente constituidas*, entre sociedad civil y sociedad política.

Un complejo nexo de problemas que permiten al joven Marx lograr un primer resultado fundamental: aprehender las aporías fundamentales y el vicio principal, *contemporáneamente*, en la estructura lógica del método hegeliano, en el pensamiento político del moderno jusnaturalismo, y en el análisis económico de toda la escuela clásica. Igual procedimiento lógico aparece como el procedimiento específico de la sociedad burguesa moderna, el carácter particular de su desarrollo histórico. Las contradicciones lógicas internas a las superestructuras, la oposición histórica entre estructuras y superestructuras, es posible en cuanto se descubre la contradicción lógica y la oposición histórica *en el seno* de la estructura misma.

En Marx, pues, Hegel, Ricardo y Robespierre no son tomados separadamente, como momentos de una pura historia de las ideas; son tres aspectos, entre sí complementarios, de una misma realidad, o sea de un tipo específico de sociedad, son *parte*, ya, de esta sociedad, son, por lo tanto, una parte del objeto. He aquí por qué el análisis de sus pensamientos es *ya*, y no puede no serlo, el análisis de la sociedad burguesa. Puesto que la sociedad burguesa es *también* Hegel, Ricardo y Robespierre, o sea es también el *pensamiento* de la sociedad burguesa. También el pensamiento es considerado, pues, como un objeto.

Empero, es menester aquí prestar atención, porque se plantea un problema de extrema importancia: cómo poder salvar la también necesaria *distinción* en el seno de la orgánica *unidad*. Porque si es cierto que el pensamiento de la sociedad burguesa es ya la sociedad burguesa, es también cierto que no es *toda* la sociedad burguesa. Es decir, si también el pensamiento es considerado como un objeto, esto no quiere decir que el pensamiento es *todo* el objeto, que el pensamiento agote el objeto. Si este último requisito se comprobase tendríamos, en consecuencia, un pensamiento definitivo y concluyente: una unidad *absoluta*, actualista y como quiera que sea de origen idealista.

La exigencia de la unidad hace perder aquí la necesidad de la distinción. Empero existe el error opuesto: una vez diferenciado, para emplear los términos tradicionales, el pensamiento del ser, se tiende a asignar solamente al ser una consistencia objetiva, mientras que

el pensamiento queda como un puro reflejo, un espejo de la realidad que él mismo no es realidad. La distinción ontológica impide aquí una real unidad lógica.

Son dos soluciones extremas, en el seno del marxismo, que presuponen una distinta interpretación del marxismo. Creo que Gramsci tuvo profunda conciencia de este problema; y la tentativa de solución que Gramsci esboza es, por cierto, coherente con la orientación de su pensamiento filosófico. Lo que no impide que él termine por caer en la primera de estas dos soluciones. ¿Puede considerarse esto como la "consecuencia" de un determinado horizonte teórico en que él ha disminuido el pensamiento de Marx? Para contestar, debemos aproximarnos de nuevo, por un momento, a la valoración del pensamiento hegeliano. Hallamos aquí, de inmediato, en el campo marxista, un tradicional modo de interpretación.

Ya Lukács, en ese ensayo de 1919 que hemos citado, expresaba: "La crítica marxista a Hegel es, pues, la continuación y la prosecución directa de la crítica que Hegel mismo ha ejercido con respecto a Kant y Fichte. De esta manera surgió el método dialéctico de Marx como prosecución consecuente de lo que Hegel había deseado, pero que [Hegel] no había concretamente logrado...". Está aquí, en síntesis, la base fundamental del pensamiento teórico de Lukács, que, creo, permanecerá coherente a lo largo de toda su obra. Marx es la prosecución *consecuente* de Hegel; el marxismo es la conclusión del hegelianismo, es el *verdadero* hegelianismo.

Gramsci se expresará casi en los mismos términos: "Hegel representa en la historia del pensamiento filosófico algo aparte. En su sistema, de una manera u otra, a pesar de su forma de novela filosófica, puede comprenderse qué es la realidad, es decir, se tiene en un solo sistema y en un solo filósofo, esa conciencia de las contradicciones que antes resultaba de los conjuntos de los sistemas, del conjunto de los filósofos polemizando entre sí y contradiciéndose. En cierto sentido, por tanto, la filosofía de la praxis es una reforma y un desarrollo del hegelianismo..." [p. 98]. Aquí, el mismo pensamiento de Lukács está expresado en un lenguaje que tiene en cuenta un momento "nacional" de la cultura. El marxismo es *la reforma* de la dialéctica hegeliana; y finalmente, es la conclusión positiva de las varias tentativas que el idealismo italiano ha realizado para rever y actualizar el instrumento lógico del método hegeliano. Croce y Gentile realizaron una reforma "reaccionaria"; representan, por lo tanto, un paso atrás con respecto a Hegel [p. 241]; para esto han sido ayudados por ese eslabon intermedio Vico-Spaventa-(Gioberti). Aquí, pues, reside, el defecto de cierta tradición cultural italiana: ella es demasiado poco hegeliana; no fue capaz de sumar todo el penoso trabajo de la filosofía clásica alemana, no logró *concluir* ni *completar* a Hegel; a esta conclusión ha llegado y debe llegar el marxismo.

Con lo que no creo haber forzado el pensamiento de Gramsci, ya que gran parte de estas explícitas afirmaciones le pertenecen. Se trata de saber hasta qué punto son éstas determinantes para la orientación de su pensamiento; lo cierto es que semejantes afirmaciones han sido decisivas para la orientación del pensamiento marxista en general.

Es difícil aceptar esta posición que, por otra parte, es la interpretación tradicional de las relaciones entre Marx y Hegel para quien como nosotros ha tomado conciencia de estas relaciones sobre la base de esa juvenil "rendición de cuentas" que Marx emprende con la filosofía hegeliana; para quien, justamente, en esta rendición de cuentas ha aprehendido por primera vez "el secreto de Hegel", como ya se expresaba Della Volpe en 1947; que precisamente de Della Volpe, aquí en Italia ha aprendido a definir la dialéctica hegeliana como una dialéctica platónico-hegeliana, totalmente sumergida en ese vicio *apriorista*, que le asigna "una incapacidad orgánica de mediación" y una "orgánica impotencia axiológica y crítico-valorativa". "Marx en su indagación positiva y científica, verdaderamente sólo ha coqueteado con las fórmulas de la dialéctica, empleándolas como inocentes metáforas para resumir icásticamente, según el imaginativo lenguaje intelectual, culto, de la época, los procesos históricos, de los cuales ha descubierto las leyes científicas... La dialéctica que sólo interesa a Marx y al marxismo auténtico, es la dialéctica determinada, o sea la que coincide con la ley científica." [6]

La mistificación de la dialéctica hegeliana es la conclusión general de todo el idealismo y de toda la filosofía especulativa. Hegel no necesita ser concluido; Hegel es ya la conclusión. Y es justamente la conclusión que Marx rechaza. Y entonces no se puede decir que la filosofía de la praxis ha incorporado en sí algunos valores "instrumentales" del mismo método especulativo (por ejemplo la dialéctica) [p. 199]. Porque la dialéctica hegeliana es ya *todo* el método especulativo; y justamente este *método*, en Hegel, justifica y torna posible, más aún, "necesario", el *sistema* de la filosofía especulativa.

[6] G. della Volpe, *Marx e lo stato moderno rappresentativo*, 1947. [Este trabajo se incluye en el libro: *Umanesimo positivo é emancipazione marxista*, Sugar, Milan, 1964, de próxima aparición en esta colección.]

Estos conceptos nos servirán más adelante. Encaremos, en cambio, un problema determinado; uno de esos problemas que bajo una envoltura aparentemente filológica oculta un grave contenido de concepto. Gramsci dice, comúnmente, "filosofía de la praxis", cuando debe decir marxismo. Y creo que estamos de acuerdo en considerar *no casual* la elección de tal expresión. Lo cierto es que quien hoy dice "filosofía de la praxis" o no entiende precisamente el marxismo, o bien propone una *cierta* interpretación del marxismo. O es la crociana filosofía de la práctica, o bien, ese no mejor especificado "realismo histórico-crítico" que encabeza Rodolfo Mondolfo. Ambos conceptos, creo, son de origen gentiliano, del Gentile de los ensayos sobre marxismo.

En la literatura marxista el concepto de *praxis* asume un extraño origen feuerbachiano. Marx acusa a Feuerbach de considerar como sencillamente humano sólo el modo de proceder teórico, y de concebir y fijar la práctica tan sólo en su representación sórdidamente judaica. Y en efecto, Feuerbach en *La esencia del cristianismo* distingue la actitud de los griegos que consideran la naturaleza como pensamiento teórico y encuentran por lo tanto la armonía del hombre con el mundo, de la actitud de los judíos que consideran el mundo sólo desde el punto de vista práctico y se encuentran en desacuerdo con la naturaleza, porque "hacen de la naturaleza la humilde sierva de su propio interés, de su propio egoísmo *práctico*".[7] La corrección de este concepto da a Marx la posibilidad de elevar también el elemento práctico a un plano teórico, de reivindicar también en el elemento práctico un contenido teórico.

Propone, por lo tanto, una concepción del objeto, de lo real, de lo sensible, ya no solamente bajo la forma de objeto y de intuición, sino como actividad humana sensible, como actividad práctica. Lo que quiere decir, de una parte, que el objeto es concebido *subjetivamente*, por lo cual, el conocimiento mismo deviene un acto de naturaleza crítico-práctica; pero quiere decir también lo opuesto: o sea que el sujeto es visto *objetivamente*, esto es, el sujeto deviene *una parte* del objeto, él mismo ya es un objeto; y así también la práctica en tanto es una *actividad* práctica en cuanto se presenta como una realidad concreta, una palpable objetividad. Y en efecto, Marx agrega: "Feurbach quiere que los objetos sensibles sean realmente distintos de los objetos del pensamiento; pero él no concibe la actividad humana misma como actividad objetiva." Aquí, pues, no sólo no asistimos a

[7] Ludwig Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, Milano, 1949, v. I, p. 99.

la desaparición de la materialidad o corporeidad del objeto, sino que inclusive el sujeto tradicional es envuelto en una objetividad, unitaria y distinta al mismo tiempo.

Pero este problema es de una importancia tan grande y profunda dificultad, que requiere otra profundización que no son precisamente estas fáciles interpretaciones.[8]

En el ámbito de este problema debemos reconocerle a Gramsci un gran mérito: el haber comprendido un punto fundamental que no es fácil encontrar hoy en la producción de los pensadores marxistas: el concepto de *la socialidad del saber*, del carácter histórico-social implícito en el conocimiento humano, que está a su vez implícito en todo el pensamiento de Marx. "La historia misma es una parte *real* de la *historia natural*, de la humanización de la naturaleza. La ciencia natural incluirá un día la ciencia del hombre, así como la ciencia del hombre incluirá la ciencia natural: no existirá más que *una* ciencia... Realidad *social* de la naturaleza y ciencia natural humana, o *ciencia natural del hombre*, son expresiones similares."[9]

Gramsci parte del presupuesto que los hombres toman conciencia de los conflictos objetivos en el terreno de las ideologías; y asigna a esta afirmación un valor gnoseológico, antes que psicológico y moral [p. 47]. Si esto vale para todo conocimiento consciente, es preciso elaborar un nuevo concepto de "monismo" que signifique "identidad de los contrarios en el acto histórico concreto, esto es, actividad humana (historia-espíritu) en concreto, indisolublemente unida a cierta *materia* organizada (historizada), a la naturaleza transformada por el hombre" [p. 54]. Y el hombre deviene, así, "un bloque histórico de elementos puramente individuales y subjetivos, y de elementos de masa y objetivos o materiales, con los cuales el individuo se halla en relación activa" [p. 44]. Aquí reside toda la fecundidad de ese concepto gramsciano de "bloque histórico", entendido como una unidad orgánica en que "las fuerzas materiales son el contenido y las ideologías la forma", así, que las fuerzas materiales no son concebibles sin las ideologías, así, como las ideologías no son concebibles sin las fuerzas materiales [p. 58]. Existe en el pensamiento de Gramsci una socialidad del saber, pero con un límite que debemos destacar. El saber por excelencia sigue siendo

[8] Para mayor ahondamiento en este y otros problemas, véase la *Introduzione* de Lucio Colletti a la traducción italiana de los *Cuadernos filosóficos* de Lenin.

[9] Marx, *Manoscritti del 1844*, en: *Opere filosofiche giovanili*, Roma, 1950, p. 266.

aún la "filosofía". Se mantiene una considerable sospecha con respecto a la "ciencia". Conclusión: Gramsci llega, siguiendo la indicación de Croce, a la identificación de *filosofía* e *historia*, mientras que debería llegar, siguiendo la indicación de Marx, a la identificación de *ciencia* e *historia*.

Para poder ver las razones y las consecuencias de esta orientación debemos retomar el discurso sobre la "filosofía de la praxis".

Mondolfo, entre 1909 y 1912, publicaba los ensayos que versaban sobre estos temas. "La conciencia y la voluntad —dice— son un momento esencial de la historia, en cuanto condicionan la acción y, por ende, el mismo proceso histórico. El materialismo metafísico no puede, pues, reunir en sus cuadros el realismo histórico y el principio de la lucha de clases, sino que resulta superado y otra concepción filosófica se torna necesaria. Y, por cierto, la concepción filosófica más conveniente es la del idealismo voluntarista. No por nada Marx y Engels partían del voluntarismo feuerbachiano y de la filosofía de la praxis." [10]

Es preciso comprobar si en Gramsci no se ha filtrado al menos una parte de esta concepción. [11]

Muy conocidas son las formulaciones gramscianas con respecto al problema de la objetividad material, acerca de la "así llamada realidad del mundo externo". Casi todas las veces que emplea el término "materialismo", siente la necesidad de agregarle el adjetivo "metafísico" aceptando así la definición totalmente idealista de la metafísica, que ésta asigna a toda presunta realidad, que va más allá de la realidad de la conciencia. En esa expresión muy común de "materialismo histórico", Gramsci dice que es preciso poner "el acento sobre el segundo término «histórico» y no sobre el primero de origen metafísico" [p. 163]. "«*Objetivo*», significa simple y solamente esto: llámase objetivo, realidad objetiva, a aquella realidad que es verificada por todo los hombres, que es independiente de todo punto de vista, ya sea meramente particular o de grupo" [p. 63].

Por consiguiente, "objetivo quiere decir siempre «humanamente objetivo», lo que puede corresponder en forma exacta a «históricamente subjetivo». O sea: que objetivo significaría «universalmente subjetivo»" [p. 146]. "Conocemos la realidad sólo en relación al hombre, y como el hombre es devenir histórico, también el conocimiento y la realidad son un devenir, también la objetividad es un devenir, etc." [p. 147]. El elemento principal, pues, es el devenir, es la actividad crítico-práctica del hombre en el mundo; el centro unitario en el cual se sintetiza la contradicción dialéctica entre el hombre y el mundo, entre el hombre y la naturaleza, es la *praxis*, "o sea la relación entre la voluntad humana (superestructura) y la estructura económica" [p. 98].

La objetividad tiende a disiparse en una *intersubjetividad*, unida, internamente por el elemento de la praxis social: y la praxis tiende a devenir la *realidad primaria*, librando a aquella función tal como lo hace el elemento de la *sensación* en el empiriocriticismo de Mach y Avenarius.

Pues bien, esta imprecisión en la problemática puramente materialista del marxismo debemos considerarla como la consecuencia directa de la excesiva valoración que en la obra de Gramsci se otorga al origen idealista, inmanentista e historicista del pensamiento de Marx. Consecuencia inevitable si no se tiene en cuenta la destructiva crítica marxista al procedimiento mistificado de la dialéctica hegeliana, y por lo tanto al *método* del pensamiento hegeliano que para Marx es todo uno con el *sistema* definitivo de la filosofía hegeliana; si no se ha analizado y desarmado *desde lo interior* la única metafísica que Marx temía: la *metafísica del idealismo*, culminada, coronada y concluida en el pensamiento de Hegel.

Graves errores pueden surgir en torno a este aspecto de la problemática gramsciana. Analizemos la teoría de las superestructuras. "El materialismo histórico... —dice Gramsci— en la teoría de las superestructuras coloca en lenguaje realista e historicista lo que la filosofía tradicional expresaba en forma especulativa" [p. 143]. "La concepción «subjetivista»... puede hallar su verificación y su interpretación historicista en la concepción de las superestructuras" [p. 145]. Que me parece se puede entender de este modo: para salvar la concepción subjetivista es preciso darle una interpretación historicista; y ésta se obtiene con la teoría de las superestructuras. En este sentido la *idea* hegeliana deviene la *ideología;* o sea la idea hegeliana cambia de lugar, viene transferida en la superestructura, sumergida en un devenir histórico, historizada; más bien, viene resuelta tanto en las estructuras como en las superestructuras, en cuanto ambas se presentan como apariencias de un concreto devenir histórico. La *idea*, pues, en su naturaleza, en la estructura de su movi-

10 Mondolfo, *op. cit.*, 2ª ed., p. 24.

11 "La coincidencia (con Gramsci) en este caso consiste precisamente en un elemento fundamental: la afirmación de la filosofía de la praxis, de la cual, desde hace cuarenta años, he venido sosteniendo la necesidad para el socialismo...": Mondolfo, "In torno a Gramsci e alla filosofia della prassi", en *Critica Sociale*, 1955, nos. 6-7-8.

miento, queda perfectamente igual: es solamente la idea hegeliana que viene historizada. El marxismo resulta así como la interpretación historicista de la concepción subjetivista, como la historización del idealismo.

No podemos decir que Gramsci llegue a esta conclusión explícita. En él existe la conciencia de otros problemas, existe en él una jerarquía bien determinada de problemas, en la que el primer lugar corresponde siempre a lo concreto, a lo particular, a lo "históricamente determinado", que justamente le impide llegar a una semejante conclusión. Y sobre todo existe en él una justa solución al problema de la relación entre "teoría y práctica".

"Si se plantea el problema de identificar la teoría y la práctica, se plantea en el sentido siguiente: construir sobre una determinada práctica una teoría que, coincidiendo e identificándose con los elementos decisivos de la práctica misma, acelere el proceso histórico en acto tornando la práctica más homogénea, coherente, eficiente en todos sus elementos, es decir: tornándola poderosa al máximo; o bien, dada cierta posición teórica, organizar el elemento práctico indispensable para su puesta en práctica" [pp. 47-48]. Absurdo sería, pues, un paralelo entre Marx y Lenin, que quisiese lograr cierta jerarquía. Ellos "expresan dos fases: ciencia-acción que son homogéneas y heterogéneas al mismo tiempo". Así como sería absurdo un paralelo entre Cristo y San Pablo: Cristo-*Weltanschauung* o San Pablo-organizador; en la misma medida ellos son igualmente necesarios y son también de la misma estatura histórica. Y se podría por lo tanto hablar de cristianismo-paulinismo, así como se habla de marxismo-leninismo [p. 84].

Ciencia-acción, pues, como dos fases *homogéneas* y *heterogéneas* al mismo tiempo. Justamente así: por que en Marx y en el marxismo la ciencia se presenta ya como ciencia *activa*, y la acción se presenta ya, como acción *científica*. La teoría se presenta como una *teoría práctica* porque la práctica es descubierta como una *práctica teórica*. Pero esto no quiere decir que exista una identidad inmediata de ciencia-acción y de teoría-práctica. Permanecen las dos fases, en la primera de las cuales la práctica es vista en función teórica, mientras en la segunda, la teoría es empleada en función práctica. "He aquí por qué —dice Gramsci en una nota que creo nos interesa de cerca— el problema de la identidad de teoría y práctica se plantea especialmente en los momentos históricos llamados de transición, esto es, de más rápido movimiento de transformación, cuando realmente las fuerzas prácticas desencadenadas exigen ser justificadas para ser más eficientes y expansivas, o cuando se multiplican los programas teóricos que exigen ser justificados de manera realista en cuanto demuestran ser asimilables por los movimientos prácticos, que sólo así se tornan más prácticos y reales" [p. 48].

Es bien conocida la batalla que Gramsci lleva a cabo para reivindicar del marxismo la originalidad, la autonomía, la autosuficiencia de una verdadera y propia *Welt-un Lebenschauung*, de una concepción general del mundo y de la vida. "La filosofía de la praxis —dice— ha nacido *por pura casualidad* en forma de aforismos y criterios prácticos, porque su fundador dedicó sus esfuerzos intelectuales, en forma sistemática, a otros problemas especialmente económicos..." [p. 128]. Un estudio sistemático de la filosofía de la praxis "debe desarrollar coherentemente, por lo tanto, todos los conceptos generales de una metodología de la historia y de la política; y, además del arte, de la economía, de la ética, y en el nexo general debe hallar el lugar para una teoría de las ciencias naturales" [p. 132]. Y, en efecto, "cada sociología presupone una filosofía, una concepción del mundo, de la cual es un fragmento subordinado" [p. 129]. La misma dialéctica, o sea el método, puede ser exactamente concebido, sólo si la filosofía de la praxis es concebida como una filosofía integral y original que supera al idealismo y al materialismo tradicional, expresando esta superación, justamente, a través de la nueva dialéctica" [p. 135].

¿Quiere decir esto que debemos aprestarnos para una exposición sistemática del marxismo? No: para Gramsci esto es posible solamente cuando una determinada doctrina ha alcanzado la fase "clásica" de su desarrollo. Hasta entonces toda tentativa de "manualizarla" debe necesariamente fracasar y su sistematización lógica, resulta aparente e ilusoria. Hasta entonces no es posible una exposición formalmente dogmática, estilísticamente asentada, científicamente serena [p. 134]. He aquí el motivo profundo que logra explicarnos la "forma" específica que asume la indagación gramsciana. Él concibe al marxismo como una teoría que se encuentra "aún en la fase de la discusión, de la polémica, de la elaboración" [p. 134]: reside aquí el motivo por qué él no se apresta a sistematizar, a manualizar esta teoría, sino sólo a discutir, a polemizar y por lo tanto a elaborar. El marxismo *puede* devenir una concepción general del mundo, pero todavía no lo es; *puede* producir una cultura de masa que tenga esa

característica, pero todavía no ha llegado a producirla; *puede* reivindicar una dirección hegemónica en el ámbito de la alta cultura, pero todavía no ha llegado a conquistarla.

El pensamiento marxista ha pagado duramente con la atrofia de todo su desarrollo teórico, la mala idea de hacer del marxismo mismo la nueva Enciclopedia de las ciencias filosóficas resumidas. Debemos reconocerle a Gramsci el gran mérito de haber negado, *concretamente*, esta concepción. Y para aprehender los resultados más fecundos que surgen de la búsqueda gramsciana, debemos, en este punto, ir más allá del pensamiento de Gramsci. Hoy es preciso sustentar que no existe una "doctrina" marxista. Es preciso demostrar que el espíritu de sistema *es por principio* extraño al pensamiento de Marx; y que no "*por pura casualidad* el marxismo ha nacido en forma de aforismos y de criterios prácticos", sino por una intrínseca, inmanente y lógica necesidad, íntimamente ligada a su interior naturaleza; y que una consideración sistemática de la doctrina no puede sino producir un sistema doctrinario de fórmulas fijas y de proporciones definitivas.

Para Gramsci, cada filosofía es una concepción del mundo, que se pone como crítica y superación de la religión, que es a su vez una concepción del mundo devenida norma de vida; encuadrada, pues, en el sentido común, aceptada como fe. La filosofía entonces coincide con el "buen sentido" que se opone al "sentido común". Y la filosofía de la praxis es entonces la absoluta sistematización historicista del buen sentido, que en cuanto tal, se emancipa del sentido común de todas las filosofías anteriores, y se pone por lo tanto con respecto a éstas, como una nueva filosofía que tiende a identificarse con la historia y que se identifica a su vez con la política. Una filosofía integral de la historia, entendida como política, que puede presentarse, finalmente, como el "buen sentido" de la historia: he aquí, en definitiva, el *historicismo absoluto*.

Y he aquí también el límite del pensamiento de Gramsci, del que hemos comprobado más arriba los orígenes especulativos. Consideramos que el buen sentido de la filosofía de una época dada no es el sentido común de esta época, revuelto y mistificado. Es preciso redescubrir la verdad de este último, también a través de la expresión, históricamente determinada, que éste asume. Si la filosofía coincide con el buen sentido, debemos desconfiar de la filosofía. Si con la ciencia logramos expresar el sentido común de las cosas, es suficiente confiar en la ciencia.

Lo cierto es que nosotros debemos reivindicar la novedad, la originalidad, la autonomía del marxismo. Pero la novedad del marxismo con respecto a toda otra filosofía no consiste ya en presentarse *como filosofía*; su originalidad consiste en oponer a la filosofía la *ciencia*, más aún, en concebir a la misma filosofía *tan sólo* como ciencia, como "concepción específica de un objeto específico"; su autonomía consiste en concebir su propio método de investigación *autónomo* de toda la vieja filosofía especulativa en general, y en particular de la filosofía especulativa hegeliana que había *penetrado de verdad* y *concluido* toda la vieja filosofía, en virtud de su peculiar y "lógico" procedimiento que repetía el "objetivo" procedimiento, es decir, el concreto método histórico, económico, político, jurídico de la formación económico-social capitalista, de la sociedad burguesa moderna.

Son estas, solamente, algunas de las cuestiones que considero importante analizar, que hubiera sido preciso hacerlo, me doy cuenta, con una más honda rigurosidad. De cualquier modo, es deber nuestro presentar todas las consideraciones aquí expuestas como una interpretación *tendenciosa* del pensamiento teórico de Gramsci. Una interpretación que no quiere ser una ejercitación académica sobre el cuerpo muerto de una doctrina ya perteneciente al mundo cerrado de los "clásicos"; que quiere tener presente el momento *actual* del debate teórico, acerca del marxismo, su problemática y su exigencia de desarrollo actuales; que tiende a subrayar en la obra de Gramsci algunos aspectos típicos de todo el marxismo contemporáneo que es menester corregir si se quiere imprimir un más rápido desarrollo a toda la investigación teórica.

Roberto Cessi

EL HISTORICISMO Y LOS PROBLEMAS DE LA HISTORIA EN LA OBRA DE GRAMSCI

Quien ojee la selección de los escritos sobre *Il Risorgimento* (el título no es del autor), podrá quedar invadido, quizá, por un sentimiento de desilusión, al no encontrar allí, en una línea continuada, la evolución y el desarrollo de un sistema, al no poder seguir paso a paso, aunque sea en las perspectivas generales y esenciales, la orgánica ilustración de uno de los aspectos más importantes de la historia italiana a través de los tiempos y a través de su maduración.

La historia italiana de hoy, como resultado de la historia de ayer y de antes aún, aunque se extiende a lo largo de los siglos, dio el tono no sólo a la historia patria, sino que influyó también en toda la historia europea.

He hablado de "desilusión" porque en este libro sólo encuentro fragmentos, sólo piedritas —no diré gemas para no pecar de indiscreto—, las cuales para un profano o para quien lee superficialmente esas páginas, pueden significar poco o muy poco respecto de lo que serían la expectativa o el deseo del lector. Pero si disponemos estas piedritas tan brillantes y totalmente cinceladas, como sólo puede cincelarlas un hábil orfebre, sobre el tejido en torno y sobre el cual han sido predispuestas y preparadas, aunque el artífice no haya tenido ni tiempo ni manera de hacerlo (no vamos a investigar aquí la causa de esa omisión), ni tiempo de reponerlas en su lugar a fin de reconstruir todo el cuadro en sus detalles de manera que el mosaico resultara tan persuasivo como hubiera sido el deseo del lector, comprenderíamos entonces el valor de ciertas observaciones casi impro-

visadas, advertiríamos el poder y el valor de su intuición y el contenido de la realidad histórica.

Y debemos justamente preguntarnos, ¿sobre qué tejido se disponen las expresiones dialécticas, las críticas, las fugaces observaciones y los juicios dispersos aquí y allí y seleccionados casi de manera improvisada?

Lo diremos inmediatamente: el historicismo. El historicismo es la mentalidad, diría, casi la personalidad de Gramsci, la cual agita, informa e inspira toda su actividad y los fines hacia los cuales apunta toda su acción.

Historicismo. ¿Qué se entiende con esta palabra? ¿Qué valor tiene este término? ¿Qué significado íntimo tiene esta actitud, este hábito mental que sirve de substrato y de instrumento para poder juzgar efectivamente los fenómenos?, y finalmente, ¿de qué manera es utilizado este instrumento?

Gramsci recordaba que si se quiere estudiar el origen de una concepción del mundo que todavía no ha sido expuesta sistemáticamente por su fundador, es necesario realizar, previamente, un trabajo filológico minucioso ejecutado con la máxima escrupulosidad y exactitud, además de honestidad científica, lealtad intelectual y ausencia de todo preconcepto y apriorismo determinado. Es necesario, en su manera de ver, reconstruir el proceso del desarrollo intelectual del pensador valorando críticamente todos los elementos estables y permanentes tomados como pensamiento propio, y los contingentes, frutos de experiencias anteriores en cuanto son otros tantos momentos esenciales del proceso de desarrollo.

Al postular una cuestión de método él demostraba el tormento espiritual mediante el cual había madurado y maduraba en él ese *furor heroico*, que no era una mera curiosidad exterior, sino un profundo interés, capaz de establecer un equilibrio crítico en la exposición y en el análisis de toda nueva teoría.

En la semblanza del pensador, más bien impetuoso, de carácter polémico y sin espíritu sistemático, como una personalidad en la cual la actividad teórica y práctica apuntan indudablemente hacia esa inteligencia en continua creación y perpetuo movimiento, y que experimenta la autocrítica de la manera más despiadada y consecuente, no es difícil reconocer la experiencia de su inteligencia agobiada por el compromiso de la elaboración intelectual en presencia de una crisis que, quizá, no había superado aún.

La influencia crociana, a la que había sido atraído por la sugestión de los primeros estudios, aunque posteriormente se alejó al realizar

su profunda investigación intelectual y espiritual, había dejado en él una peculiar huella que aflora inconscientemente en el íntimo proceso dialéctico de la polémica, en la que se esfuerza por encontrar una justificación a esta posición doctrinaria diferente.

Hay también un elemento común: el historicismo, aunque es distinta su interpretación, y a través de él se insinúa un inadvertido espíritu crociano, que a un lector atento no le pasa inadvertido, y del cual el autor se desprende al recurrir a la vigorosa y potente intuición de su intelecto.

Él no escribió un sistema, tal vez por no encontrar validez en el sistema como tal. Muchas veces sugirió en forma polémica, con abundante y prolija selección de materiales, amplia erudición e información, a pesar de las dificultades que se oponían a su trabajo metódico, los temas de los problemas que aparecían en su mente con insuficiente claridad, despertando impugnaciones, dudas, cautelas, en lugar de aventurar soluciones, remitiéndose, sin embargo, a ciertos principios generales, en los que encontraban justificación y fundamento las objeciones y las censuras que Gramsci oponía a los distintos puntos de vista.

Las penosas vicisitudes de la vida no le concedieron ni tiempo, ni medios, ni oportunidades de ensartar, luego de una tenaz meditación, en un cuadro orgánico, los conceptos progresivamente elaborados.

En la posición metodológica de Gramsci, tal ausencia, a causa de la cual la grandiosa obra de introspección se nos presenta con carácter fragmentario, no constituye ni inmadurez de pensamiento ni inseguridad de orientación, aunque ciertas afirmaciones casuales y aforismos sueltos, a veces, nos revelan vacilaciones realmente desconcertantes.

La poderosa inquietud polémica, que se revela en su posición crítica, constituía una costumbre mental, que inconscientemente lo alejaba de la elaboración sistemática que pudiera parecer dogmática. La polémica era el argumento instrumental, no solamente formal y contingente, sino intrínseco, del proceso crítico y del proceso dialéctico.

Al proponer el programa de un compendio de la economía política, afirmaba: "La exposición debe ser crítica y polémica en el sentido en que debe responder, aunque sea implícita y supuestamente, a la posición que plantea los problemas económicos del país, determinada por la cultura económica más difundida y por los economistas oficiales más en auge."

Sin embargo, también en la herencia fragmentaria y polémica que

él ha dejado, los elementos estables y permanentes, que constituyen el ritmo de su pensamiento en desarrollo, son íntimamente identificables, e igualmente clara y orgánica es la manera de pensar y concebir la vida.

La adhesión a la filosofía de la praxis no fue una mecánica aceptación de una posición, que él mismo consideraba en continuo devenir.

La adopción de un término como "filosofía de la praxis", que se repite en todos sus escritos, no es un preciosismo ni una jerga impuesta por la necesidad —como se quiere demostrar, con o sin razón, o por amor a la novedad—, sin un profundo significado teórico y práctico. En el cuadro del marxismo y de sus desarrollos se empleaba como una concepción original de la vida y del mundo.

Una concepción original inferida de la interpretación histórica de su expresión filosófica, que es: historia, política y economía, "como ciencia de la dialéctica y de la gnoseología" —son sus palabras—; reconciliaba en una unidad los conceptos generales de historia, de política y de economía, los cuales pueden ser teorizados, aunque los hechos no siempre son fáciles de individualizar, puesto que se trasforman en el transcurso del movimiento histórico, para no caer en una nueva forma de nominalismo.

Pero con esto no se quiere reducir la filosofía de la praxis a una sociología —agregaba de inmediato—, que no es otra cosa que ideología, sino que se quiere reducir una concepción del mundo a una fórmula mecánica pseudo histórica. La experiencia, en la cual se basa la filosofía de la praxis, no puede ser esquematizada; es la historia misma en su infinta variedad y multiplicidad la que puede dar nacimiento a la filosofía como método de la erudición mediante la verificación de los hechos particulares, y al nacimiento de la filosofía, entendida como metodología general de la historia.

En esta perspectiva el historicismo marxista —según el pensamiento de Gramsci— no podía quedar circunscripto al ámbito del rígido economismo del viejo materialismo, del materialismo vulgar, del materialismo empírico —agregaba—, confundido, además, con el historicismo ético-político del idealismo especulativo, y tampoco con el dogmatismo histórico-jurídico alemán (al cual Gramsci se refiere muy superficialmente), que tuvo tanta aceptación en Alemania.

Crítico del materialismo empírico y del positivismo, así como del idealismo especulativo, considerados éstos como formas decadentes de la dialéctica materialista y hegeliana injertadas en la filosofía de la praxis, de la que derivaron, así, los valores negativos, Gramsci hallaba ejemplificada, en los aforismos y en los criterios prácticos,

toda una concepción del mundo, una filosofía en la que el inmanentismo hegeliano se había transformado en historicismo, un historicismo absoluto, un humanismo absoluto.

Pero podríamos preguntarnos aquí si el mismo concepto de historicismo, así presentado bajo el aspecto de inmanentismo, no se desliza hacia un dogmatismo parecido al del teologismo metafísico o al del abstractismo jurídico, y si no postula en los resultados un presupuesto trascendente, y si no se transforma en una abstracción y se torna, también él, una mitología que se hunde finalmente en el mito de las categorías tal, por ejemplo, como fueron formuladas por la ciencia jurídica alemana respecto al concepto de Estado, y por la ciencia política inglesa respecto al concepto de Nación. Y puede surgir la duda de que también la concepción historicista del mundo, en definitiva, se origina, también ella, en un apriorismo característico, sobre el que se configura como su propio modelo.

Confieso que acepté no sin vacilación la negación de la objetividad de la realidad y del presupuesto del subjetivismo de la conciencia, como también algunas perspectivas sobre la validez de la ciencia. La politización de la ciencia, es decir la consideración de la ciencia como política, legítima en la función de los fines, deviene restrictiva, si se limita a la función del descubrimiento de lo trascendente, de lo desconocido, y a la creación racional útil a los hombres para ampliar su concepto de vida.

Es legítimo el temor de que el esquematismo teórico del análisis de los conceptos, en la presunción de alcanzar las relaciones concretas, se traduzca luego en una reducción de las relaciones mismas, en las cuales se pretende que el dato histórico encuentre su extrínseca manifestación mediante una interpretación opuesta a su contenido sustancial.

Tales objeciones son necesarias para prevenir desviaciones propensas, justamente para eliminar el error de una lógica formal, sustancialmente idéntico al error con que se presume relevar a la historia, y que no es más que un error de póstuma interpretación.

En la historia no existen errores, sino actos susceptibles de distinta interpretación y valoración, en comparación a determinados, opuestos y contrarios intereses, sean éstos materiales, contemporáneos a la acción, o intelectuales, de estimación posterior.

Historia e historiografía

Pero aquí es necesario distinguir entre verificación de los elementos componentes y aplicación comparativa, la cual puede ser expuesta al error de interpretación.

¿Qué significa el término historia? Muchas veces se confunden indiferentemente los dos términos —historia e historiografía—, como si fueran sinónimos y expresaran idénticas perspectivas y, por lo tanto, como si la concepción historiográfica equivaldría y equivaliese a la creación histórica. En realidad, es necesario diferenciar los dos conceptos, en cuanto representan dos procesos diferentes, cuyos valores son diferentes a pesar de ser interdependientes.

Historia —he aquí el concepto fundamental de Gramsci— se identifica con la vida del mundo, en la cual el actor no es la naturaleza, sino el hombre, pero, no reducido a una simple expresión ideológica, ni a una expresión económica —el *homo œconomicus*— y tampoco a un tipo abstracto, sino el hombre considerado como sujeto de las relaciones.

La vida es el conjunto de las relaciones de las energías que actúan en el mundo, en el pasado, en el presente, en el futuro, por lo cual la historia es verificación del pasado, actuación del presente y previsión del futuro, y se realiza no de acuerdo a una ley de regularidad conforme a la ley de los hechos naturales, sino siguiendo un proceso de tesis y antítesis, de eternas contradicciones, de las cuales todas las filosofías han sido manifestaciones y que cada uno supone reducido en un substrato sobre un esqueleto constituido por factores fundamentales —estructuras— y por factores derivados —superestructuras—, de elementos dominantes —hegemonías— y de elementos subyacentes —subalternos— sujetos a constante evolución por un proceso de perpetuo devenir.

En este concepto de historia hay un continuo proceso de liberación, que va de la necesidad a la libertad, y de auto-conciencia, y cada estadio, como historia, está destinado a ser superado como pasado, pero de esta manera contribuye positivamente o negativamente a la realización del presente y a prever el futuro.

Este proceso marca necesariamente dos movimientos y presupone dos condiciones que están en la base de la dinámica histórica:

1) para el nacimiento y la realización de las tareas que la humanidad se propone resolver, se presupone la existencia real y efectiva

en el proceso de devenir, de las condiciones materiales aptas para su solución;

2) una estructura social no desaparece antes de haber agotado las fuerzas productivas que es capaz de producir, y tampoco antes de que se construyan las nuevas y más activas relaciones de producción maduradas en el seno mismo de la vieja sociedad.

Mediante esta dinámica se desarrollan las funciones positivas y constructivas y las negativas y destructivas del proceso histórico, y la historia se realiza en una serie discontinua de relaciones, que producen el ritmo del renovamiento social.

Así como la vida es un constante devenir, también las expresiones en las cuales se concretiza están en continuo movimiento y actúan en una unidad orgánica que constituye el bloque histórico: la unidad de la naturaleza y del espíritu.

Ahora bien, si la filosofía en su máxima síntesis, como ciencia de la dialéctica o gnoseología, reduce a unidad orgánica los conceptos generales de historia, política y economía, de la historia no pueden separarse la política y la economía, en las que se origina la teoría de la historia, en las que se identifica la filosofía de la praxis. Pero, obsérvese que ella no puede ser esquematizada en una formulación abstracta, no puede ser reducida a una sociología que consiste en colocar una concepción del mundo en un formalismo mecánico aparentemente animado; no puede ser reducida a una filología que a lo sumo puede apreciarse como filiación metodológica de la historia, ni a una estadística subordinada a las leyes de los grandes números, de la cual no es necesario relevar el error político por el rígido método que la sustenta; ni a una filosofía entendida como metodología general de la historia y que entra, más bien, en el ámbito de la historiografía.

La filosofía de la praxis concebida en su función unificadora es la historia misma en su infinita variedad y multiplicidad posibles de representaciones a través de las aplicaciones historiográficas esencialmente metodológicas.

La filosofía de la praxis no es un método, como no lo es la historia. Los valores metodológicos, que a veces se reducen a dogmática casuística, no pueden reemplazar a los dialécticos que le pertenecen. Métodos son la sociología, la estadística, pasibles de error por la insuficiencia de conocimiento, que limita el significado de la ciencia. Y si el supuesto científico de la metodología histórica se basa solamente en la capacidad abstracta de prever el porvenir de la sociedad, la historiografía, en este esfuerzo, encuentra motivos de insuperable

limitación, porque, aún sin considerar que la previsión no es un acto científico de conocimiento, en cuanto lo que resultará es inexistente e incognoscible, la previsión misma puede limitarse a prever la existencia de la lucha, pero no los momentos concretos de ella, que son las resultantes de fuerzas contrarias en continuo movimiento, no reductibles a cantidades fijas: y la cantidad deviene calidad.

Pero con esto no creo que se pueda llegar también a una negación drástica de las leyes en el ámbito del mundo moral; análogamente, pero con una distinta actitud, por lo que se verifica en el mundo físico, las leyes regulan las relaciones humanas, las cuales no han sido generadas arbitrariamente.

El acto de la voluntad humana no es arbitrario, sino el resultado de un proceso social, del que ignoramos o no logramos descubrir los elementos componentes —aspecto estático—, y las funcionalidades —aspecto dinámico—, pero no por esto está abandonado al azar, a lo accidental, a lo contingente, sin norma ni regla. No es el correspondiente a la interpretación empírica del sentido común, el cual es un factor secundario, o el pseudo-cientificismo de una lógica formal; ella también, forma secundaria, es producto del proceso histórico.

También el principio de causalidad mantiene su propio valor, a pesar de ser carente de conocimiento. He aquí donde reposa y donde se me presenta la duda que me planteaba al comienzo, sobre el carácter subjetivo que Gramsci atribuía al conocimiento. Este carácter subjetivo, que está determinado no por la ausencia absoluta de algunos elementos externos, sino por el hecho de que el conocimiento mismo está limitado a causa de la limitación individual y subjetiva, no permite la investigación y la segura caracterización de todas las relaciones y de su desarrollo.

Objetividad y subjetividad

Y aquí se plantea, como decía, el problema de la subjetividad y la objetividad de la realidad.

La concepción de la objetividad de la realidad que deriva de una creencia religiosa y de la experiencia del sentido común, fue superada por la filosofía moderna con la concepción de la subjetividad de la realidad, según la cual la realidad del mundo es una creación del espíritu humano. El materialismo histórico rectifica esta concepción al afirmar que las ideologías son expresiones de las estructuras y se modifican con el modificarse de las mismas; tene-

mos, entonces, una interpretación historicista de las superestructuras.

Objetivismo, en este caso, no asume el significado propio del materialismo metafísico, es decir, el significado de una objetividad que existe inclusive fuera del hombre, y de una realidad que existe aunque no existiera el hombre (concepción metafísica o mística), pero en el sentido en que nosotros conocemos la realidad —solamente en relación al hombre— y puesto que el hombre es devenir histórico, también el conocimiento y la realidad son un continuo devenir, y también la objetividad es un devenir. La actividad experimental del científico es el instrumento de mediación dialéctica entre el hombre y la naturaleza. Aquél se relaciona con ésta, penetra en ella, la conoce, la domina y descubre la unidad del mundo.

Pero, puesto que la concepción filosófica del historicismo se identifica con la historia y valora históricamente su misma validez, es decir, la fase transitoria del pensamiento filosófico no como algo dado eternamente e inmutable, sino como expresión, como todo otro sistema filosófico, de las contradicciones propias de la sociedad en un determinado momento de su actividad destinadas a ser superadas con el cambiar del desarrollo histórico, la sospecha de qne, en otras formas, refleje un apriorismo trascendente y simplemente especulativo no invalidaría los valores de una representación del mundo que se identifica con la historia misma del mundo.

Según la concepción de la filosofía de la praxis no existe una naturaleza humana abstracta, física e inmutable, sino una naturaleza humana como conjunto de las relaciones históricamente determinadas e identificables según un procedimiento crítico.

El hombre, que está en el centro de estas relaciones, no es *un hombre*, sino *"el hombre"*, no es el *homo œconomicus* abstracto de la vieja concepción económica, sino el hombre concreto, activo, no considerado como sujeto individual, sino como un elemento operante de la colectividad, no como hombre ideológico, agente eterno, inmutable, sino como resultante de un conjunto continuo de relaciones rítmicamente cambiantes en el ámbito de las estructuras y de las superestructuras que tiende a pasar de un estado de necesidad al de libertad.

¿Cuáles son estas relaciones? ¿Cómo se pueden determinar, o más exactamente distinguir, dentro de la composición de las estructuras (que no son un "dios oculto", según la definición de Croce) o de las superestructuras, que no aparecen sino en el caso de caducidad de un sistema ideológico?

Una observación elemental pone en evidencia que en la presunta

homogeneidad humana, aunque sea como hecho histórico, existe una división de grupos sociales, división que se ahonda inclusive en el seno de los mismos grupos generando las contradicciones que desgarran la vida social.

Y es aquí donde surge la expresión política de "división entre gobernados y gobernantes", lo que plantea el problema de la perpetuidad de su existencia o de la necesidad de su desaparición, de la relación entre unos y otros, del proceso de su formación mediante los partidos, resultante de la continuidad expresada en el así llamado espíritu estatal, y de los que se consideran actores activos.

Luego, en la relación de fuerzas, es necesario distinguir los distintos momentos y grados:

—una relación de fuerzas independiente de la voluntad del hombre y producto del desarrollo de las fuerzas materiales de producción, que es lo que constituye las premisas de toda transformación y actuación de las ideologías;

—una relación de fuerzas políticas, homogeneidad, auto-conciencia y organización de los grupos sociales, que se realiza gradualmente, de la solidaridad económica corporativa profesional (no del grupo social) a la solidaridad económica de interés del grupo social, y a la fase política, en la cual la ideología deviene partido, y que determina universalmente, en el grupo, la unicidad de los fines económicos y políticos y la unidad moral e intelectual, que llevan a la hegemonía del grupo dominante.

Pero, ¿qué es el partido? He aquí el problema que Gramsci se plantea de inmediato.

Todo partido es la expresión de un grupo social, de un solo grupo, y con funciones de equilibrio entre los intereses del propio grupo y los de los otros grupos; pero ni la función política en sentido estricto, ni la cohesión molecular son las condiciones necesarias para la formación de un partido.

La función del partido puede ser desempeñada fuera de la organización. En el ámbito de ésta se verifican fraccionamientos y fracturas, y esto sucede también en los países donde existe un partido único y con gobiernos totalitarios, porque existen siempre tendencias legalmente incoercibles.

Por otra parte, hay partidos marginales, que no tienen función política sino educativa, como el movimiento libertario y los partidos de *élites* con objetivos culturales, y hasta de masa, como simples instrumentos de maniobra y de míticas realizaciones irrealizables.

Pero el partido político, si formalmente es el conjunto de una masa obediente a determinadas relaciones, si es sustancialmente la aspiración de determinados grupos sociales, es una normalización de clase y es parte integrante del complejo cuadro de todo el conjunto social. Puesto que la historia de un partido político engloba la historia de un país entero y la historia de su capacidad eficiente, positiva o negativa, aunque sea expresión de la clase o fracción que ella interpreta. Partido y clase devienen, ambos, variadamente operantes en relación al interés que representan —grupo social—, a la expansión organizadora que desarrollan —masa de partido—, a la elasticidad de organización — órganos dirigentes y burocracia.

El partido, oponiéndose al orden tradicional y arrancando de posiciones subalternas, apunta a asumir una posición determinante, o bien se mueve en el ámbito mismo del grupo dominante, aunque sea como elemento subalterno, no para fundar y organizar una nueva sociedad política, o un nuevo tipo de sociedad civil, sino para realizar una rotación de fracciones con cambios de dirigentes.

Tal es la función del economismo liberal, y del sindicalismo teórico, o sea de los partidos de los grandes industriales y de los latifundistas, que configuran una organización permanente o una serie de organizaciones distintas, pero todas tendientes a los mismos fines.

La crítica histórica de Gramsci

Ahora bien, hacia estos elementos fundamentales Gramsci dirigía (él jamás ha pretendido descubrir la historia) su investigación, su búsqueda histórica, y las apreciaciones que progresivamente registraba y anotaba matizadas con lecturas, casi diría, improvisadas; y de la selección de estos elementos establecía los valores que eran intrínsecos a los hechos históricos, desde la antigüedad hasta la época moderna: los actos históricos contingentes y los actos históricos permanentes.

Él se preocupaba por advertir, con frecuencia, a sus interlocutores (los libros que leía, anotaba y criticaba) sobre la excesiva facilidad con que se podía confundir, y se confundían, lo que eran las causas accidentales, contingentes, secundarias, con las causas principales y fundamentales.

Atraía la atención sobre el hecho de que era necesario diferenciar cuáles eran el objetivo y la función de las causas contingentes que, sin embargo, no podían y no debían ser descuidadas, sino que debían ser consideradas en su justo valor por el equilibrio del proceso histórico en evolución y desarrollo, y que eran distintas de las principales y en parte también permanentes.

Y aquí se planteaba una pregunta, quizá la pregunta más ardua de su reconstrucción histórica: ¿qué era y qué es la *revolución?*

Había distinguido y distinguía muy profundamente dos conceptos: "sublevación o rebelión" de "revolución".

La revolución no es un acto taumatúrgico, es un proceso dialéctico de desarrollo histórico. La creación del estado proletario —agregaba Gramsci— no es un acto arbitrario, sino que es la fase de un proceso de desarrollo, y por esto es un acto eminentemente revolucionario; y de esta manera distinguía la revolución de la sublevación.

La sublevación —decía— está presente en la descomposición de una forma del organismo social. La revolución comienza cuando el organismo social apunta a adquirir una nueva forma. El momento de la sublevación, que es puramente negativo, tendrá una duración tanto más larga cuanto mayor sea la dificultad que los grupos de vanguardia deberán superar para dar forma orgánica a las masas, confundidas por la marcha de la sublevación.

Referente a esta distinción —distinción que, por otra parte, él repite, casi diría, a cada paso— cito otra observación de Gramsci: "El proceso revolucionario se identifica, por lo tanto, solamente con un espontáneo movimiento de las masas trabajadoras, determinado por el choque de las contradicciones inherentes a la convivencia humana en el régimen de propiedad capitalista."

Como se puede observar claramente, el principio fundamental de la revolución es un proceso en continuo devenir, fundamentalmente expresivo, cuando naturalmente no es interpretado de manera unilateral o superficial, y se vincula a uno de los conceptos más discutidos e impugnados: al concepto de revolución permanente.

Se puede decir que la humanidad —el mundo— avanza en continua revolución, porque ella misma por su devenir se renueva y se transforma constantemente no sólo en las grandes masas, sino también en lo profundo de las masas mismas y también de las pequeñas agrupaciones sociales.

Gramsci y el Resurgimiento

Gramsci, llegado a un punto tal de sus investigaciones se preguntaba entonces: ¿el Resurgimiento ha sido una revolución? A esta pregunta —que Gramsci no ha planteado directamente, pero que un

lector atento no elude y que, por otra parte, puede encontrar implícita en sus escritos— respondía despertando la duda de que efectivamente en la vida del Resurgimiento italiano hubiera actuado un espíritu revolucionario, y negando, por ejemplo, la presencia de ese espíritu jacobino que había constituido una de las expresiones más evidentes y esenciales de la Revolución francesa, cualesquiera fuesen su contenido y las finalidades en las que se inspiraba. Los pseudo-jacobinos italianos obedecían a impulsos de conservación y no de revolución. En esta situación era difícil reconocer la expresión de un movimiento y de una fuerza revolucionaria; y en la comparación que Gramsci realizaba entre los elementos y las formas de desarrollo del movimiento liberador en Inglaterra, en Alemania y en Francia con respecto a los movimientos italianos, se veía obligado a negar, casi, la capacidad de que el movimiento italiano pudiera crear verdaderamente una sustancial renovación. Afirma, justamente, que la Constitución Albertina, en el fondo, no era más que la confirmación de la conservación y que afianzaba y representaba la categoría de los principios —en esencia— heredados de la vieja estructura, apenas modernizada en la forma, y envuelta en el nuevo ropaje de una sociedad aferrada a sus tradiciones. En estas perspectivas era difícil encontrar un valor revolucionario de la vida italiana, que no fuera puramente exterior y aparente.

Ahora bien, si este juicio y esta crítica fueran limitadas por un presupuesto político (permitidme que me plantee una duda, aunque sea para contestar negativamente, pero una duda que puede originarse en las lecturas mismas de las páginas de Gramsci), si se interpretaran en el sentido —como alguien podría presumir— de que el juicio negativo derivase de la carencia de un espíritu revolucionario proletario, podríamos incluso estar de acuerdo

En este caso la visión de Gramsci coincidía perfectamente con la realidad, y ésta, que en él fue una intuición más que una demostración, hoy no sólo la podemos comprobar, sino también explicar.

Reconocer y comprobar lo que fue la realidad de los acontecimientos, no es en absoluto una ofensa a los grandes sacrificios de la vida del Resurgimiento.

No fue una revolución proletaria. Pero se objetará: ¿acaso no participaron en ella los campesinos, los trabajadores y las clases bajas? Sí, participaron, pero su valor político es el que ya desde 1848 especificaba Giuseppe Mazzini. Estos hombres han participado, estos hombres han dado su vida y su sangre, "dieron todo sin pedir nada, pero lo dieron como hombres, como individuos y como ciudadanos, no como componentes de una clase". De esta manera, melancólica, Mazzini ponía de manifiesto, en su reproche a la burguesía, de no haber recompensado a las clases que "habían dado todo sin pedir nada", faltando así al compromiso de honor contraído, y concluía invitando a las clases trabajadoras, que habían luchado y combatido por el bienestar de los otros, a levantar el brazo y pelear por su propia causa.

Gramsci, en este sentido, se encuentra en el mismo camino. Debe reconocer, y lo reconoce, que no existió una revolución y un movimiento proletario en el período del Resurgimiento, y él mismo reconoce, o mejor dicho, denuncia como motivo de esta ausencia revolucionaria, el hecho de que no hubo una sustancial y orgánica concatenación con la masa campesina.

Pero si consideramos, en cambio (aquí podemos retomar el discurso con el mismo Gramsci), que el movimiento ochocentista estaba ligado a las exigencias y a los fines de otra clase, la clase de los propietarios, que hasta entonces vivía al margen de la vida pública y que apuntaba a reivindicar el control y ocupar su puesto en función y en relación con la evolución económica realizada bajo el impulso natural de las nuevas exigencias de vida; si pensamos que la *revolución* italiana fue objetivo, espíritu, inspiración y meta de la clase de los propietarios, no podemos negar, entonces, un contenido revolucionario que el mismo Gramsci advertía, al considerar que no todas las manifestaciones revolucionarias presentan los mismos caracteres. "Hay un carácter común —decía— en las revoluciones: la de agitar las condiciones actuales y estáticas de una determinada condición de la sociedad, para destruir los organismos, para cambiar las funciones (proceso negativo) y crear otras nuevas, para dar una fisonomía y una conducta nuevas a la estructura política y social."

En esta perspectiva —semejante en todas las grandes revoluciones— incluía la reforma del cristianismo, porque, efectivamente, había modificado las situaciones y las condiciones de la sociedad de su época, creando nuevas instituciones, nuevas clases, nuevas ideologías, nuevas relaciones económicas, éticas, sociales e intelectuales, creando, finalmente, una nueva sociedad, según el concepto moderno, no en los medios precisamente, sino en los fines.

También en el Resurgimiento se intentó construir una nueva sociedad: la sociedad de los propietarios, preludio de esa sociedad que creará luego el perfeccionamiento tecnológico, el ulterior desarrollo y ajuste de sus capacidades productivas, creando simultáneamente ese fermento proletario, del cual preveía y temía el inevitable

nacimiento, refrenado —por el momento— merced a la insistencia paternalista. Si revisamos las discusiones parlamentarias de 1848 y del primer parlamento turinés se pueden advertir el estado de ánimo, la condición política, moral e intelectual y las finalidades económicas de esta clase.

También entre las más grandes diferencias de opiniones, de la extrema derecha a la extrema izquierda, de Revel y Cavour a Rattazzi, Brofferio y Valerio, para quienes "democracia" no tiene más que una diferenciación de carácter meramente exterior y político, se mueven, todos, sobre un mismo terreno, puesto que todos son exponentes de la clase de los propietarios. No se conoce todavía la doctrina del marxismo; la propaganda del socialismo empírico, aunque tibia, provoca, casi, un grito de terror; el miedo de que éste desencadene verdaderamente el vuelco de la situación creada por la clase de los propietarios, genera inquitud y zozobra.

Desde este punto de vista la posición de Gramsci corresponde netamente a la exacta interpretación que atribuyó al concepto de la revolución, la cual depende de dos elementos: la necesidad y la libertad.

Necesidad y libertad

La necesidad es uu hecho determinante que está más allá y por encima de la voluntad del hombre. La libertad está unida en parte a la voluntad del hombre, pero debe obedecer a las exigencias fundamentales de la clase.

Libertad. La libertad se puede entender bajo distintos aspectos; en Gramsci la palabra libertad es empleada con frecuencia.

Libertad del pasado. De esto se hablaba también en el período del tránsito de la edad pagana a la edad cristiana, al contraponer los dos términos: *libertas et servitus*. La libertad servía, entonces, para señalar el rescate de una clase, que se procuraba suprimir en perjuicio mismo de los propietarios: la clase de los esclavos.

Por libertad se entendía precisamente devolver al hombre esa fisonomía, esa figura jurídica, esa personalidad, que el esclavo no tenía, puesto que él era una cosa.

Después de varios siglos la libertad del período comunal representa la liberación de otro estrato económico: la libertad de los siervos, su rescate se lleva a cabo, precisamente, en el ámbito de la formación de la Comuna y de la actividad mercantil.

También en el período de la Revolución francesa la libertad jacobina —el empnje jacobino— constituye el rescate de una clase, el rescate de las clases rurales, las cuales no son ya elementos e instrumentos económicos idóneos para la valorización de la propiedad, la cual avanza hacia la conquista del poder. Esta es la meta máxima del movimiento revolucionario.

¿Y hoy —dice Gramsci— qué se entiende por libertad? Esta libertad —que ya hemos heredado como consecuencia de todo un proceso histórico, puesto que también nuestro movimiento actual no es creación pura y exclusiva del albedrío de unos pocos individuos o grupos, sino que es la resultante del proceso histórico, y de la que hemos heredado las consecuencias y las influencias— ¿hacia cuáles metas se dirige?

La libertad consiste —explica Gramsci— en liberar a la sociedad actual de las contradicciones en las cuales vive. He aquí el concepto de previsión, que él atribuye también a la historia, y es función misma de la historia. ¿Cómo se llevará a cabo la nueva forma de libertad? Se realizará precisamente destruyendo las causas que determinan las contradicciones, causas que son determinadas, a su vez, por la oposición de las clases. La supresión de las clases llevará aparejada la eliminación de las causas que determinaron y determinan las contradicciones por las cuales el individuo carece de la absoluta y completa libertad.

Renacimiento y Edad moderna

Pero este proceso, ¿sobre qué terreno se viene desarrollando y produciendo a través de las épocas?

Gramsci establece, casi diría, dos fórmulas: una válida para el Renacimiento y la otra para la Edad moderna.

Para el Renacimiento reconoce en la fórmula municipal y corporativa el motivo y la razón de la falta de posibilidad de una revolución nacional. En el mundo moderno, en cambio, advierte, en la otra fórmula, en la falta de colaboración entre los elementos revolucionarios y la masa campesina, la imposibilidad de una revolución proletaria.

¿Qué significan, en pocas palabras, estas dos fórmulas? No representan más que la búsqueda y el esfuerzo para descubrir las causas principales que determinan los movimientos revolucionarios y los movimientos de profunda transformación.

El movimiento de profunda transformación surge, siempre —y Gramsci lo aclara explícitamente—, de un interés agrario entre las

masas campesinas, entre las masas agrarias, en la estructura de la sociedad agraria, en la que se encuentra el germen que prepara y predispone el desarrollo posterior de la acción revolucionaria.

Cuando prevenía a los movimientos modernos, preferentemente de carácter obrero, y advertía a los mismos sindicalistas obreros, de que no se podía llevar a cabo una transformación de la sociedad sin antes aliarse y unirse estrechamente con el movimiento campesino, Gramsci señalaba una de las principales fuentes del espíritu revolucionario. Y si indagamos el ciclo de la historia, encontramos en sus distintos momentos, en lo más hondo de la crisis, la chispa vivificadora de este proceso fecundo. Gramsci, sin haber analizado los grandes procesos realizados a través de las épocas, intuyó el origeu y determinó las causas de éstos. Él no había tenido posibilidad de ahondar y revisar las pruebas y de controlar y meditar sobre la literatura historiográfica. Los acontecimientos azarosos de la vida limitaron sus conocimientos informativos; y su investigación crítica fue realizada a partir de ciertos estudios, casi improvisados y a veces opuestos a su manera de ser. A pesar de estos materiales incompletos y heterogéneos Gramsci tuvo una clara intuición de los momentos históricos.

El movimiento cristiano —como él previno— fue en sus orígenes un movimiento integrado por elementos campesinos. En los campos surge la primera y más activa agitación de las masas cristianas.

Así como el período, que anuncia el Renacimiento, determina el contraste entre ciudad y campo y el sucesivo empuje hacia el movimiento principal. En el campo surge el primer estímulo, en el campo se forma la primera organización de la Comuna misma, y es al campo, finalmente, a quien el elemento ciudadano debe pedir la ayuda fundamental para su propio desarrollo y su fuerza.

En las revoluciones del siglo XVIII —la francesa o la inglesa, esta última más tranquila y más pacífica, pero igualmente profunda y quizá aún más que la francesa—, el primer empuje surge del movimiento agrario.

Esta interpretación gramseiana encuentra su confirmación plena en estudios recientes.

Los trabajos de Labrousse revelaron las agitaciones y las fuerzas que actuaban —que alimentaron a la gran Revolución Francesa, comenzada en su orgánica preparación, en los campos antes que en las ciudades— en el seno de esa propiedad agraria, que se hallaba en un período de desarrollo y no de miseria.

El historiador francés concluía, justamente, que la Revolución en Francia no fue la revolución de la miseria sino de la abundancia y del bienestar; era la clase que ya había creado este nuevo estado que se acercaba a la conquista del poder y que edificaba el gobierno postulando mejores condiciones para las masas rurales.

Ahora bien, justamente, Gramsci ha intuido claramente cuál fue el valor del espíritu jacobino que, al recurrir a la ayuda de las masas de pordioseros quienes obstaculizaban el camino al triunfo de la clase de los terratenientes, halló, en esto, su típica expresión y eficiencia.

El jacobino es un ciudadano, no es un proletario, y como ciudadano está unido al interés agrario por el éxito de la causa de la economía rural. El proletario, que participa en la revolución, es el auxiliar de una causa que no le pertenece, como bien podemos observar del estudio de Lefévre, sin ningún interés personal sino reflejado. El gobierno del Directorio no fue más que la consagración de los derechos de la clase agraria que había conquistado el poder.

Lo mismo podemos decir de la revolución italiana, en un tono menor, por supuesto, porque las condiciones económicas y las condiciones estructurales de la vida italiana eran diamentralmente opuestas. Mientras en otros países el impulso revolucionario había logrado anticipar la formación de una unidad territorial y política real y sustancial, en Italia la unificación se realizó con atraso y de manera formal.

Gramsci —de estos resultados y de este estado de cosas, anómalo diría, respecto a las grandes potencias vecinas— dio una interpretación que a mi manera de ver responde a la verdad. Gramsci escribe: El Reino de Italia, en sustancia, ha sido formado en torno a un pequeño estado, el Piamonte, por una serie de uniones realizadas mediante un proceso de superposición de una parte sobre otras.

Y de esta exterior unificación se ha originado efectivamente la dicotomía entre Italia septentrional centralizadora e Italia meridional agregada.

Un conocido conservador de la época no difería mucho de este juicio y, en un momento de gran franqueza, para defenderse a sí mismo y defender su política exterior, en 1877 —me refiero a Visconti Venosta, Ministro de Relaciones Exteriores de entonces—, de la censura de que la Cámara lo hacía objeto por la falta de protección, en el concierto internacional, de los intereses del Estado italiano, contestaba en su defensa: "¿No sabéis, acaso, cómo ha sido gestada la unidad de Italia? Ha sido gestada mediante la unión de retazos distintos con el consentimiento de Europa y por el solo deseo de un pequeño grupo."

Pero Gramsci, a esta explicación de carácter político más bien exterior le otorga un fundamento verdadero. Él destacaba que en

Italia septentrional la actividad industrial había encontrado un terreno propicio, que había faltado o faltaba en Italia meridional. Desde el incremento de estas estructuras económico-sociales se originó el desdoblamiento político y la sustancial antítesis entre Italia del norte e Italia del sur, es decir, entre una sociedad que está relegada a vivir de una economía agraria miserable, y una rica y potente organización industrial de Italia septentrional.

En este antagonismo, en este contraste, en esta carencia, Gramsci vislumbraba el reflejo de la fallida unidad esencial en consecuencia de la fallida revolución renovadora, apoyada por la concurrencia de las grandes masas, sobre todo campesinas, estancada, en cambio, en una revolución conservadora.

De estas consideraciones Gramsci trata de obtener también una previsión, y se pregunta si es posible, en Italia, una revolución mediante la aplicación de esa doctrina que enseña que la historia no es solamente verificación del pasado y actuación del presente, sino también previsión del futuro. Se pregunta: ¿Es posible una revolución en Italia? Es posible —responde Gramsci— con la sola condición de que se establezca una unión entre el proceso obrero y la "liberación del elemento campesino".

Él estaba firmemente convencido de que la ciudad podía ser un real centro de actividad revolucionaria, que la ciudad podía también crear las condiciones para un movimiento de rescate, pero que esto no podría jamás concretarse, ni tener una sólida base, ni alcanzar un grado adecuado de estabilidad en la vida, si no encontraba un apoyo suficiente en la colaboración orgánica del elemento esencial constituido por el elemento campesino y por el proletariado del campo, base fundamental de una nueva sociedad.

El proletariado del campo sustenta y nutre no sólo materialmente, sino también espirtualmente, los estímulos de la vida política y moral de la ciudad. Es vieja ya la historia, aunque desconocida e ignorada, que el campo alimenta a la ciudad.

Segunda parte

GRAMSCI, LA POLÍTICA Y EL ESTADO

Umberto Cerroni

GRAMSCI Y LA SUPERACIÓN DE LA SEPARACIÓN ENTRE SOCIEDAD Y ESTADO

La separación aparece como la relación normal en esta sociedad.

Marx

En la base de la obra crítica de Marx se halla una constante instancia unitaria: es decir, la instancia que tiende a aprehender en su plena totalidad la unidad del mundo objetivo (naturaleza y sociedad) organizado de acuerdo con leyes que se especifican socialmente a nivel de la naturaleza *humana*, pero que siempre conservan una adecuada y propia suficiencia objetiva integral. Esta instancia unitaria, a la vez hipótesis y experimentación, es decir, construcción científica racional, se halla también en la base de la obra programática de Marx, fundada en la necesidad histórica de unificar el conocimiento humano en una única *ciencia positiva*, capaz de excluir todo apriorismo y toda deontología para aferrarse a los criterios unívocos de la ciencia ya no solamente en relación con la naturaleza, sino también en relación con la historia y con la sociedad humana. Sin embargo, cabe señalar cómo esta obra de depuración antimetafísica y antiespeculativa no queda relegada en las esferas del conocimiento, sino que es necesariamente condicionada por una real transformación de la sociedad. Para especificar este condicionamiento histórico de la reconstrucción teórica que, como veremos, actúa también en Gramsci, es preciso remitirnos a un párrafo de *El capital* que, si bien se refiere específicamente a la religión, nos parece válido en sus líneas generales para toda conciencia social mistificada de la sociedad dividida en clases (conciencia social, por otra parte, que de la mistificación especulativa saca una esencial e indestructible analogía con la religión). El párrafo es el siguiente: "El *reflejo reli-*

gioso del mundo real sólo puede desaparecer para siempre cuando las condiciones de la vida diaria, laboriosa y activa representen para los hombres relaciones claras y racionales entre sí y respecto a la naturaleza. La forma del proceso social de vida, o lo que es lo mismo, del proceso material de producción, sólo se despojará de su halo místico cuando ese proceso sea obra de hombres libremente socializados y puesta bajo su mando consciente y racional."[1] Que la afirmación de Marx sea referible a todo aspecto de la conciencia social se deduce en particular de la siguiente caracterización de tal conciencia social: "La reflexión acerca de las formas de la vida humana, incluyendo por lo tanto el análisis científico de éstas, sigue en general un camino opuesto al curso real de las cosas. Comienza *post festum* y arranca, por lo tanto, de los resultados ya logrados del proceso histórico."[2]

Si se aceptan estas proposiciones, queda aprobada en el plano teórico racional también la instancia de una unidad entre teoría y práctica, la necesidad de transformar además de conocer el mundo o, en otros términos, queda demostrada la prioridad del elemento material objetivo. Y queda al mismo tiempo fijada en su alcance histórico y teórico la revolución copernicana realizada por Marx. Y esto se debe porque es delineada la necesidad científica del enfoque *crítico general* del pensamiento marxista con respecto a las formas tradicionales de la conciencia social y no solamente de sus métodos y criterios, es decir, la necesidad científica no sólo de la *disolución crítica* de la religión, sino también de la economía política, de la política, del derecho incluidos en el marco de esa única *ciencia positiva* de la sociedad, aludida ya como categorías históricas de la conciencia social mistificada. En segundo lugar, es racionalmente —científicamente— motivada la transformación real de la sociedad conocida mediante un método científico, es decir, según sus leyes *naturales-específicas*.

El programa para construir una nueva sociedad, radicalmente revolucionada y unificada según sus leyes objetivas, en que "la figura del proceso vital social... es el producto de hombres unidos libremente en la sociedad", se impone como tarea fundamental de la misma reforma intelectual. De esto Gramsci tiene plena conciencia. Basta citar aquí los dos siguientes párrafos (en polémica con Bujarin): "La raíz de todos los errores del *Ensayo* y de su autor... consiste

[1] Marx, *El capital*, Ed. Cartago, Buenos Aires, 1956, t. I, libro I, sección I, cap. I, p. 68.
[2] *Ibíd.*, p. 65.

justamente en esta pretensión de dividir la filosofía de la praxis en dos partes: una «sociología» y una filosofía sistemática. Apartada de la teoría de la historia y de la política, la filosofía sólo puede ser metafísica; en tanto que la gran conquista de la historia del pensamiento moderno, representada por la filosofía de la praxis, es justamente la historización concreta de la filosofía y su identificación con la historia." Y agrega: "La filosofía de la praxis es el «historicismo» absoluto, la mundanización y terrenalidad absoluta del pensamiento, un humanismo absoluto de la historia. En esta línea debe ser excavado el filón de la nueva concepción del mundo."[3] Esta coherencia con el enfoque de Marx se desarrolla en Gramsci también con relación al problema esencial de la reconstrucción concreta de la sociedad, impuesta, como se ha dicho, por una puntual exigencia científica (además de histórica y de clase).

El fin último de la revolución comunista —escribe repetidamente Gramsci— es la creación de una "sociedad regulada", o sea, "la reabsorción de la sociedad política en la sociedad civil".[4] Dejando los problemas concernientes a las formas y ritmos del proceso que a éste conduce (sobre los cuales sigue siendo esclarecedor el análisis de Lenin), importa más bien verificar en el plano teórico la esencialidad de esa "reabsorción" para los fines ya señalados de una reconstrucción unitaria de la sociedad humana y de la conciencia social.

A tal fin es útil recordar una aguda polémica de Lenin con Struve acerca de la naturaleza del Estado.[5] Afirmaba Struve que la crítica marxista del Estado era "unilateral", ya que, al descuidar que el "Estado es antes que nada *organización del orden*", llevó al extremo la crítica del Estado —postulando su fin—, olvidando de esta manera que su criticabilidad es exclusivamente condicionada por la estructura económica de la sociedad. De modo que —concluía Struve— siendo solamente el poder coercitivo un rasgo característico del Estado, una vez transformada (revolucionada) la estructura económica de la sociedad, nada se opone a la perduración de tal poder, es decir, del Estado. Lenin le objetaba a Struve que el poder coercitivo no puede ser tomado como un rasgo característico esencial del Estado; "el poder coercitivo existe en toda convivencia humana, tanto en el sistema gentilicio como en la familia, pero allí el Estado no existía

[3] Gramsci, *El materialismo histórico...*, ed. cit., pp. 137 y 163.
[4] Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo...*, ed. cit., p. 94. En el mismo volumen véase también: pp. 128, 130 y 132.
[5] Véase: Lenin, "El contenido económico del populismo", en *Obras completas*, Ed. Cartago, Buenos Aires, 1958, t. I, p. 353.

aún".[6] ¿En qué consiste entonces el "rasgo característico del Estado"? Al citar a Engels, Lenin le recordaba a Struve que "uno de los caracteres peculiares esenciales del Estado... consiste en un poder público distinto de la masa del pueblo". Y luego de haber ejemplificado con Engels a propósito del nacimiento de un "Poder público" en el seno de la sociedad gentilicia (nacimiento que precisamente cercenó fundamentalmente la especificidad de tal sociedad), concluía afirmando que "la característica del Estado es la existencia de una peculiar clase de personas en cuyas manos se concentra *el poder*". Y más adelante especifica: "Nadie, naturalmente, llamaría Estado a una comunidad en que «la organización del orden» esté dirigida alternativamente por *todos* sus miembros."

Esta cita de Lenin sirve para especificar cómo y por qué en el pensamiento marxista la crítica del Estado (entendido *no* como poder coercitivo, sino como separación de la "organización del orden" de la totalidad del pueblo y de la sociedad) asume un lugar esencial. Y sirve, además, para documentar cómo Gramsci, también en este sentido, es rigurosamente coherente con el enfoque de Marx y Lenin. Gramsci, en efecto, a la par de Marx y Lenin, advierte que "sólo el grupo social que plantea la supresión del Estado y de sí mismo como meta a alcanzar, puede crear un Estado ético que tiende a poner fin a las divisiones internas entre dominados y dominantes, etc., y a crear un organismo social unitario técnico-moral".[7] Más aún: sólo partiendo de la especificación de Lenin acerca de la naturaleza del Estado podemos entender el condicionamiento económico de clase que no deriva ya (solamente) de la deliberada voluntad de opresión del grupo dominante, sino precisamente de la sustancial y estructural característica del Estado como resultado *necesario* de la división de la sociedad en clases. Solamente así, entonces, se puede evitar el error subjetivista —que no fue evitado, por ejemplo, por Vyscinski— de concebir el condicionamiento de clase del Estado y del derecho como derivación de la voluntad del grupo dominante.[8] Y, finalmente,

[6] Struve, como soporte de sus tesis, había afirmado precisamente que también el sistema gentilicio conocía el Estado, que el Estado entonces permanece aun cuando se eliminan las clases (es decir en el comunismo).

[7] Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo...*, ed. cit., p. 128.

[8] Agotar en la voluntad de la clase dominante la estructura opresora del Estado, que reproduce abiertamente una concepción idealista-voluntarista del Estado, llevaría a esa "superstición política" de la que Marx nos advertía: "Sólo la superstición política imagina aún hoy que la vida civil tiene que mantenerse unida por el Estado, mientras, por el contrario, es el Estado, en realidad, que se mantiene unido por la vida civil." (Marx, *La Sacra Familia*, Rinascita,

solamente así se puede conservar la integridad revolucionaria de la crítica marxista al Estado burgués moderno, donde la separación entre poder público y pueblo no puede ser superada más que por la total transformación de las estructuras económicas y de la misma "máquina estatal". A partir de las palabras de Gramsci, podemos decir, de otro modo, que sin una reabsorción (aunque sea paulatina) del poder político en la sociedad de los productores, la transformación radical del Estado burgués no es posible. Más, en general —y en términos políticos— no es posible resolver la antinomia de la sociedad burguesa moderna sin suprimirla mediante un vuelco integral de sus estructuras económicas y políticas.

Pero tratemos de profundizar ulteriormente el problema de la superación de la separación entre el Estado y la sociedad, en la cual —como hemos visto— se apoya la característica general de la sociedad dividida en clases. El análisis de Marx ha demostrado lúcidamente, en polémica con Hegel y luego con Proudhon y la socialdemocracia de derecha, que esa separación deriva necesaria y *naturalmente* del proceso de desarrollo económico, es decir, de la división del trabajo y de la consiguiente privatización de los productos del trabajo, del quebrantamiento, en fin, del organismo laboral humano, atomizado por la propiedad privada de los medios de producción. La exigencia natural de esa unidad del organismo laboral se impone así "tras la espalda de los productores", confiriendo a todo el proceso económico un carácter ciego y caótico, quebrándolo en la antinomia

Roma, 1954, p. 131). Más aún, reduciendo a la voluntad opresiva de la clase dirigente la naturaleza opresiva del Estado se cae necesariamente en la vieja teoría de la violencia criticada por Marx, Engels y Lenin también en la esfera política. Naturalmente esta voluntad existe, sólo que ella actúa como opresiva en virtud de un proceso histórico-social que genera el Estado como "comunidad ilusoria", es decir, como parte (clase) que actúa ilusoriamente para toda la sociedad. En otro plano, es decir, en relación al derecho, se revela aún más claramente la necesidad de evitar esta solución voluntarista. Vyscinski, que también había afirmado que "el estado de las fuerzas productivas genera el derecho y la ley y no el arbitrio" (cf. *Voprosy teorii gosudarstva i prava*, Gosinrizdat, Moscú, 1949, p. 21), agotando el derecho de la "norma" que expresa la voluntad de la clase dominante, descuidó justamente establecer una duradera conexión entre esa norma y la relación real que le procura la materia sobre la que debe pronunciarse: de esta manera todo se reducía al análisis de la voluntad de la clase, por lo tanto a la identificación de las características de clase de la norma sin que tomara empuje la búsqueda científica capaz de soldar la norma con la realidad, de encontrar en definitiva en la estructura económica la anatomía del derecho. Una búsqueda por el estilo (aunque sea limitada de una escasa consideración del momento normativo-estatual) emprendieron, en cambio, otros dos juristas soviéticos, Stuka y Pasciukanis.

entre interés particular e interés general, privado y público, y confiando la necesaria mediación al Estado, convertido en un "ilusorio interés general" en cuanto nexo social hipostasiado y entificado. Lo universal humano, englobado en la mediación interindividual o genérica del trabajo, se convierte en un para sí aislado, quebrando concretamente la unidad natural del género, y por lo mismo construyéndose sólo como falsa mediación, como arbitraria universalización de sólo una parte de la sociedad (la clase dominante).

Si es cierto que este origen del poder político no depende de la *voluntad* de una clase, sino del proceso histórico-económico real, es evidente entonces que la crítica del Estado no puede agotarse en la crítica de la voluntad de la clase que lo anima: debe desarrollarse como crítica radical del proceso de separación del Estado de la sociedad. Y si esta crítica, luego, quiere ser efectivamente incisiva sobre la realidad, deberá transformarse, como tan lúcidamente lo vio Gramsci, en la construcción de "un nuevo orden sobre cuya base sea imposible la existencia de la sociedad dividida en clases y cuyo desarrollo sistemático tienda, por lo tanto, a coincidir con un proceso de debilitamiento del poder del Estado, mediante la eliminación sistemática de la organización política de defensa de la clase proletaria, que desaparece como clase para convertirse en humanidad".[9] Un orden tal es lógicamente posible sólo mediante una radical reforma de la sociedad que pueda "realizar la unidad de la clase trabajadora por encima de las categorías determinadas de la división del trabajo".[10] Con agudeza similar, Gramsci vio, además, la profunda y tendencial transformación que en la nueva sociedad experimentará el mismo ordenamiento jurídico, cuyo fin será el de realizar las condiciones mismas de su agotamiento. El nuevo Estado tendrá, en efecto, no ya "un derecho constitucional de tipo tradicional, sino sólo un sistema de principios que afirman como meta del Estado su propio fin, su propia desaparición, es decir, la reabsorción de la sociedad política en la sociedad civil".[11]

Si tenemos presente la suma de indicaciones que Marx aporta al respecto, veremos fácilmente cómo la nueva sociedad agotará mediante una crítica *real* las otras formas tradicionales de la conciencia social; y no sólo la religión, sino también la filosofía (integralmente reducida a método científico del análisis histórico y lógico) y la misma política que paulatinamente se agotará en el "autogobierno de la sociedad". Y esto se da no ya por una artificiosa supresión de la vida política, sino más bien por su general potenciamiento, es decir, por un proceso de general admisión de todo el pueblo en el ejercicio directo de la soberanía, ya tornada posible precisamente por el proceso económico que, al disolver los cimientos mismos de la división de clases (división del trabajo, apropiación privada, oposición entre trabajo privado y trabajo social, etc.), abrirá necesariamente las puertas a la reabsorción del poder político en la sociedad de los productores.

[9] Gramsci, *L'Ordine Nuovo*, p. 136.
[10] *Ibíd.*, p. 29; pero véase también: p. 95.
[11] Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo...*, ed. cit., p. 94.

Llegados a este punto emergen dos elementos que pueden motivar plausiblemente la afirmación de la superioridad humana de la nueva sociedad. En primer lugar, en virtud de un proceso irrevocable, el fin de la división de clases supone el fin de la desigualdad real de los hombres. En segundo lugar, se agota en su motivación histórico-económica la existencia de la igualdad solamente formal (jurídica) de los hombres. Con más precisión, desaparece el campo mismo que postuló —como positivo progreso histórico— la igualdad político-jurídica de los hombres. Tal igualdad, nacida de la supresión del *privilegio* feudal al que se contrapone el *derecho* de la sociedad burguesa, es fundamentalmente "la abstracción de la sociedad civil, de su condición real", que se vuelve posible y *necesaria* por la abstracción misma del trabajo en la sociedad mercantil-capitalista (donde el valor está por encima del valor de uso).

Cuando Gramsci esboza los rasgos característicos del nuevo Estado socialista (de transición), pone siempre el acento en el concepto de "autogobierno de las masas", justamente para destacar el fin del antagonismo entre derecho público y privado, la progresiva reabsorción de las funciones políticas en las funciones sociales. Gramsci escribe, por ejemplo: "El tipo de Estado proletario no es la falsa democracia burguesa... sino la democracia proletaria que realizará la libertad de las masas trabajadoras; no es el parlamentarismo, sino el autogobierno de las masas a través de sus propios organismos electivos; no es la burocracia de carrera, sino organismos administrativos creados por las mismas masas, con la participación real de éstas en la administración del país y en la construcción de la obra socialista." Más aún. Se repite en Gramsci una perspectiva que Marx mismo había apenas esbozado cuando en la *Crítica de la filosofía hegeliana del derecho público* afirmaba que en "un Estado racional más bien se necesita un examen para ser zapatero que para ser funcionario ejecutivo del Estado", es decir, que se debe reducir la función política a la función social. Ahora bien, en una bellísima

nota de *L'Ordine Nuovo*, Gramsci, aunque sea de paso solamente, ve lúcidamente el mismo problema cuando destaca (a propósito de la censura) que en la sociedad actual "el empleado del Estado es un medio, no es una actividad... Es una astucia, no es una función".[12] Se trata, en cambio, justamente de reducir el medio a actividad, el empleo a función; y sigue: "A diferencia del Estado burgués, que es tanto más fuerte en lo interior y lo exterior cuanto menos los ciudadanos controlen y sigan la actividad de los poderes, el Estado socialista pide la participación activa y permanente de los compañeros en la vida de sus instituciones." Concepto éste que se encuentra casi similar en Lenin: "El ulterior desarrollo de la organización soviética del Estado debe consistir en que cada miembro del Soviet deberá participar permanentemente en la administración del Estado, además de participar en las asambleas de los Soviets; además, debe consistir en que el pueblo sea empujado en masa y paulatinamente a participar, sea en la organización soviética, sea en asumir la responsabilidad de la administración estatal."[13]

Es útil señalar, finalmente, dos consecuencias que nos parecen derivar de lo que hemos expuesto. En efecto, además de permitir una conexión orgánica entre las relaciones de producción y las instituciones político-jurídicas y poner en luz la realización práctica de la crítica teórica a la sociedad dividida en clases, la perspectiva que hemos tratado de encuadrar permite reproducir la distinción entre teoría marxista del Estado y dos concepciones que se aventuran resugir desde el fondo de ella. Nos referimos a la "teoría de la violencia" (en las variantes blanquista y soreliana) y al anarquismo, contra las cuales los teóricos del marxismo se pronunciaron claramente.

Acerca de la "teoría de la violencia" es preciso decir que, si bien profundamente extraña al marxismo, se aventura reaparecer cuando se pierde de vista la conexión genética entre las formas históricas de las relaciones de producción y las instituciones político-jurídicas, las cuales son *unilateralmente* consideradas como elementos "superestructurales", ideológicos y, por lo tanto, *exclusivamente* vinculados con la "voluntad de clase". Los peligros se hacen particularmente evidentes en el plano de la teoría del derecho. Aquí, en efecto, se abre la posibilidad de considerar el derecho sólo como "voluntad de la clase dominante transpuesta en ley", fórmula que también fue

12 Gramsci, *L'Ordine Nuovo*, ed. cit., p. 441 .
13 Lenin, *Obras completas*, ed. cit., t. XXVII.

empleada por Marx, pero con alusión a la norma solamente, porque, en efecto, está siempre presente en Marx (y en Lenin) el concepto de la doble composición del derecho (como relación y *luego* como norma).[14] Además, de esto deriva fatalmente un achatamiento del derecho en la política, una exclusiva consideración del momento coercitivo del derecho (como Gramsci vio agudamente) y no su adecuación también a las relaciones de producción. Así, por ejemplo, puede suceder que la crítica del derecho burgués contemporáneo venga prevalentemente limitada a la "violación de la legalidad burguesa", y no extendida, en cambio, en su mismo carácter de "norma igual por condiciones desiguales" (Marx).

Por lo que se refiere al anarquismo, igualmente se aventura a reaparecer cuando se pierden de vista los fundamentos históricos *determinados* de todo organismo estatal y jurídico, su relatividad y dependencia de las relaciones de producción. En este caso la crítica del Estado y del derecho vuelve a ejercitarse sobre estos conceptos de "Estado en general" y de "derecho en general" que arbitrariamente trascienden las categorías históricas determinadas. Muy lúcido al respecto es el pensamiento de Gramsci, quien definió el anarquismo como "la conciencia subversiva elemental de toda clase oprimida", y al mismo tiempo, "la conciencia difundida de toda clase dominante". "Puesto que —explica Gramsci— toda opresión de clase ha tomado forma en un Estado, el anarquismo es la concepción subversiva elemental que pone en el Estado en sí y para sí la causa de todas las miserias de la clase oprimida. Toda clase al convertirse en dominante ha realizado su propia concepción anárquica, porque ha realizado su propia libertad." El anarquismo, en fin, es "la concepción «marginal» de toda clase oprimida", de modo que "el burgués retornará a ser anárquico después de la revolución proletaria..., se dará cuenta nuevamente de la existencia de un Estado..." El nuevo Estado socialista será entonces esa "fase de la lucha de clase, fase suprema, en que el proletariado se impone como fuerza política organizada", el Estado "empleado por la clase obrera y campesina

14 "La legislación tanto política como civil —escribe por ejemplo Marx— no hace más que pronunciar y verbalizar la voluntad de las relaciones económicas" (*Miseria della filosofia*, Ed. Rinascita, Roma, 1949, p. 68). Y agrega, explícitamente contra la reducción del derecho a norma: "todas las instituciones de carácter colectivo son mediadas por el Estado y reciben una forma política. De aquí la ilusión que la ley descansa sobre la voluntad, y en verdad sobre la voluntad libre y separada de su base real. De esta manera el derecho es reducido entonces a la simple ley" (*Ideologia tedesca*, Ed. IEI, Milán, 1947, p. 132).

para garantizar su propia libertad de desarrollo, a fin de eliminar completamente la burguesía de la historia, y consolidar las condiciones materiales en que ninguna opresión de clases pueda ya producirse".[15] Será, en fin, el Estado de transición, del cual hablaba Lenin, hacia el comunismo, donde "cada problema y necesidad es pública, debe ser resuelto socialmente desde el más simple al más universal, paulatinamente", es decir, donde cesa, por agotamiento histórico de sus presupuestos materiales, la escisión entre individuo y sociedad, entre Estado y sociedad: "La diferencia esencial entre el régimen capitalista y el comunismo consiste precisamente en lo siguiente: que el régimen capitalista se basa en el individuo-ciudadano en lucha con el Estado y, por lo tanto, con la sociedad, mientras que el comunismo tendrá por base células orgánicas de compañeros asociados, quienes resuelven sus problemas y satisfacen sus necesidades no individualmente, en lucha los unos contra los otros, como problemas y necesidades privadas, sino en la esfera social de la comunidad."[16] El comunismo, entonces, se presenta como esa condición necesaria para la realización integral de la crítica marxista (o si se quiere de la filosofía), para la reconstrucción unitaria, en fin, del género humano, bajo la égida del trabajo y del pensamiento.

[15] Gramsci, *L'Ordine Nuovo*, ed. cit., pp. 398-399.
[16] *Ibíd.*, pp. 442-443.

GIUSEPPE TAMBURRANO

GRAMSCI Y LA HEGEMONÍA DEL PROLETARIADO

Un aspecto del pensamiento político de Gramsci que no ha sido suficientemente estudiado y profundizado es la concepción de la hegemonía. Sin embargo, tal concepción representa un original aporte al desarrollo del marxismo y es la clave maestra para comprender las tesis gramscianas sobre los intelectuales y el partido. Quienes se ocuparon del problema o bien alinearon acríticamente la concepción gramsciana a las tesis de Marx, Lenin, Stalin, Zdanov, o, por el contrario, destacaron genéricamente la exigencia democrática del concepto de hegemonía.

El punto de partida de la concepción gramsciana reside en la crítica a la interpretación mecanicista de la filosofía marxista. De los escritos juveniles en *Il grido del popolo* a las notas sobre el ensayo de Bujarin es constante en Gramsci el rechazo del marxismo como filosofía de la necesidad histórica. Por esta actitud, Gramsci fue acusado por los reformistas y por los maximalistas de inspirarse en las tesis voluntaristas; mientras, por el contrario, la atención de Gramsci, si por un lado está dirigida contra el formalismo materialista, por el otro está siempre vigilante contra el peligro del voluntarismo idealista. De la superación de las dos concepciones opuestas nace la filosofía de la praxis, filosofía no del hecho histórico, sino del hecho humano en la historia, no de la voluntad o de las ideas abstractas, sino de la acción del hombre y de los grupos en la dialéctica de las relaciones sociales.

La interpretación reformista del marxismo, que hacía del hecho económico un nuevo "Dios oculto" de la historia (como lo define Croce) cede a una concepción renovada del marxismo como filo-

sofía de la acción proletaria, concepción del mundo de la nueva clase fundamental, y que mediante ésta, el proletariado adquiere la conciencia de su posición en la sociedad, de su función en la historia y por lo tanto de la necesidad de su consiguiente acción para traducir en acto su filosofía, es decir, para construir la sociedad socialista.

El pensamiento gramsciano refleja, o bien la influencia de la polémica de Croce contra las filosofías fatalistas y positivistas, o bien, sobre todo, la influencia de la crítica leninista al marxismo determinista de la social-democracia europea. Mediante el leninismo, como doctrina de la estrategia política del proletariado, logra la puntualización y el renovamiento del marxismo. La revalorización de la praxis, de la consciente voluntad creadora de las masas, estimula su interés hacia el estudio de la historia ético-política, es decir de la acción efectiva de los hombres. La tesis marxista que considera que la humanidad se plantea sólo la solución de esas tareas que existen ya en las condiciones materiales, es profundizada e integrada en la investigación de los modos, de las formas, de cómo la humanidad realiza efectivamente esas tareas; la atención se desplaza, pues, hacia las "condiciones espirituales" de la dialéctica histórica. De tal manera, el marxismo es depurado de todo residuo mecanicista y el hombre reaparece en todo su valor de protagonista de su historia. Es en este cuadro donde es necesario disponer las relaciones entre Gramsci y Lenin. Ya en *Il grido del popolo* del 5 de enero de 1918 Gramsci había escrito que la Revolución Rusa "es la revolución contra *El capital* de Carlos Marx. *El capital* de Carlos Marx era, en Rusia, el libro de los burgueses más que el de los proletarios. Era la demostración crítica de la fatal necesidad de que en Rusia se formara una burguesía, se iniciara una época capitalista... Los bolcheviques reniegan de Carlos Marx y afirman con la demostración de la acción desarrollada, que los cánones del materialismo histórico no son tan férreos como se podría pensar y se ha pensado". Pero los bolcheviques, agrega, "viven el pensamiento marxista, lo que no muere jamás, que es la continuación del pensamiento idealista italiano y alemán y que en Marx se había contaminado de incrustaciones positivistas y materialistas". Gramsci en la página 41 de *El materialismo histórico...* afirma la identidad entre filosofía y política, entre pensamiento y acción y añade: "la teorización y la realización de la hegemonía realizada por Ilici (Lenin) ha sido también un gran acontecimiento «metafísico»".

En el plano más estrechamente político, es decir, estratégico, Gramsci adhiere a las tesis leninistas en los años sucesivos a las conferencias de Zimmerwald y Kienthal. Toda su acción política, todo su pensamiento de *L'Ordine Nuovo* está inspirado profundamente en la estrategia leninista de la preparación de la revolución para la conquista violenta del poder. Él sostenía que la situación italiana era análoga a la de la Rusia de Kerenski (*Avanti* de Turín del 26 de junio de 1919), que era necesario organizar la vanguardia revolucionaria del proletariado, desarrollar la acción en el seno de la sociedad capitalista, de sus instituciones económicas (las fábricas) y políticas (parlamentos, comunas, etc.), para que explotaran las contradicciones, obligarla a "revolucionar las grandes masas, a conmoverlas hondamente hasta sublevarlas" (*L'Ordine Nuovo* del 19 de julio de 1919), preparando contemporáneamente los organismos en que se debía encarnar el poder proletario: los Consejos. Los años que van entre el final de la guerra y la cárcel son los años de la pasión política, de la organización revolucionaria de los Consejos, del partido y del periodismo. Él tiene conciencia de la incapacidad del Partido Socialista de afrontar la situación objetivamente revolucionaria; ante la perspectiva de la reacción se preocupa de organizar los instrumentos de lucha del proletariado; ante la reacción en acto se preocupa en reforzar los instrumentos de la resistencia. En un escrito anterior a la cárcel aparecen las primeras intuiciones originales de los nuevos problemas que se planteará más adelante, de la relación entre proletarios, intelectuales y sociedad nacional: la página sobre Gobetti en la *Cuestión meridional.*

La crítica del determinismo económico es el punto de partida para el estudio de la acción de los hombres en la realidad histórica concreta. La filosofía de la praxis siendo no solamente análisis de las estructuras, sino, sobre todo, de las superestructuras (historia ético-política) pone el acento inevitablemente en la política, es decir, en la voluntad organizada de conservar o modificar las estructuras de la sociedad. Lo que a Gramsci le interesa no es tanto la organización de las relaciones de clase, sino la manera como fue creada y es conservada esta organización, y la manera cómo la clase subalterna debe plantearse el problema para modificarla. Encontrándonos en el dominio de la política las cuestiones que surgen no conciernen ya a la sociedad capitalista como tipo abstracto de sociedad, sino a la sociedad capitalista nacional, es decir a una realidad efectiva, y además no atañen a las relaciones típicas entre capitalismo y proletariado sino a las relaciones concretas entre la clase dirigente nacional y el proletariado. A partir de esto comienza el análisis de *cómo* se ha formado la clase dirigente, de *cómo* logra mantenerse en su poder, comienza, pues, finalmente (digo finalmente porque es la primera vez que se

encaran estos problemas en la literatura marxista) el estudio de la sociedad y del Estado, de su dinamismo interior, es decir de la política *tout court*. Estos problemas, en efecto, siempre habían sido resueltos por los marxistas con genéricas referencias a la violencia de la clase dominante, a la coerción del aparato estatal y a la dictadura de clase. Gramsci no niega el carácter coercitivo del aparato estatal, sino revela que no basta afirmar que una sociedad se sostiene mediante la coerción de las leyes y mediante la fuerza material de los organismos de represión para comprender las razones por las cuales una clase ejerce normalmente el predominio. En efecto, cuando se habla de sociedad burguesa o feudal, no se entiende sólo un modo de producción capitalista o feudal mantenido coactivamente por las leyes, por los jueces y por la fuerza militar; se entiende también un cierto modo de vivir y de pensar, una *Weltanschauung*, una concepción del mundo difundida en la sociedad y sobre la cual se construyen las preferencias, los gustos, la moral, las costumbres, el buen sentido, el folklore y los principios filosóficos y religiosos de la mayoría de los hombres vivientes en esa sociedad. Este modo de pensar y obrar de los hombres, de los gobernados, es el soporte más importante del orden constituido; la fuerza material es una fuerza de reserva para los momentos excepcionales de crisis. Normalmente el dominio de la clase dominante se construye sobre esas fuerzas que podemos llamar "espirituales", es decir, sobre una adhesión de los gobernados al tipo de sociedad en que viven, a la manera de vida de ese orden de vida social, es decir, sobre el *consenso*. Este consenso, que él trata de definir, es lo que interesa a Gramsci analizar y explicar.

De esto derivan sus notas sobre el buen sentido, el folklore, los intelectuales, etc. En la notable "vinculación entre el sentido común, la religión y la filosofía"[1] Gramsci parte de la premisa que la concepción del mundo de la clase dominante ha sido popularizada y se ha vuelto sentido común, lo que significa que la clase dirigida fue amoldada a los principios filosóficos de la clase dominante, a los principios burgueses. Pero en la realidad se ha verificado una fractura entre teoría y práctica, es decir, en un momento dado, debido a la evolución de las relaciones sociales y económicas, la actividad práctica de la mayoría de los gobernados difiere de los principios en que ellos creen. En la sociedad burgnesa esta fractura concierne, sobre todo, al proletariado, el cual, por su actividad práctica es empujado a creer en una concepción del mundo distinta de la burguesa. Esta

[1] Gramsci, *El materialismo histórico...*, ed. cit., p. 13 ss.

distinta concepción del mundo es la filosofía de la praxis. Se plantea, entonces, el problema de la unificación entre la teoría y la praxis, es decir, de educar a los trabajadores en una nueva filosofía, en su filosofía, librándolos de la extrañación filosófica burguesa. La tarea de hacer adquirir a los trabajadores la conciencia de su ser social corresponde a los intelectuales orgánicos de la clase subalterna y al partido. Partiendo de la comprobación de que normalmente el dominio de una clase no se construye sólo con la fuerza coercitiva, Gramsci distingue la sociedad civil de la sociedad política: en la primera la clase dominante busca el consenso, en la segunda obra la coerción. En las *Cartas* escribe que el Estado "es entendido con frecuencia como sociedad política (o dictadura o aparato coercitivo para conformar la masa popular según el tipo de producción y la economía de un momento determinado) y no como un equilibrio entre la sociedad política y la sociedad civil (o hegemonía de un grupo social sobre la totalidad de la sociedad nacional dirigida mediante las organizaciones así llamadas privadas, como la Iglesia, los sindicatos, las escuelas, etc.) Y precisamente en la sociedad civil actúan los intelectuales".[2] En *Los intelectuales...* afirma: "se pueden... fijar dos grandes «planos» superestructurales, el que se puede llamar de la «sociedad civil», es decir, del conjunto de organismos vulgarmente llamados «privados» y el de la «sociedad política o Estado», que corresponden a la función de «hegemonía» que el grupo dominante ejerce en toda la sociedad y a la de «dominio directo» o de comando que se expresa en el Estado y en el goiberno «jurídico»."[3] "La supremacía de un grupo social —escribe en *Il Risorgimento*—, se manifiesta de dos maneras: como «dominio» y como «dirección intelectual y moral»."[4] La distinción no significa separación entre dos sectores de la sociedad, antes bien significa que el dominio de una clase no se expresa sólo como coerción, sino que es consenso de los gobernados protegidos de coerción, es decir que la clase dominante plasma mediante sus intelectuales y las instituciones culturales, educativas y religiosas a la clase dirigida, pero al mismo tiempo organiza la fuerza que garantiza la estabilidad social en los períodos de crisis e impone la aceptación del régimen a los reacios. En efecto, agrega Gramsci en el citado párrafo de *Il Risorgimento:* "Un grupo social es dominante de los gru-

[2] Gramsci, *Lettere dal carcere*, p. 137. [Hay versión en castellano: *Cartas desde la cárcel*, Ed. Lautaro, Buenos Aires, 1950.]

[3] Gramsci, *Los intelectuales y la organización de la cultura*, Ed. Lautaro, Buenos Aires, 1960, p. 9.

[4] Gramsci, *Il Risorgimento*, ed. cit., p. 70.

pos adversarios que tiende a «liquidar» o a sojuzgar también con las armas, y es dirigente de los grupos afines y aliados."

La distinción entre sociedad política y sociedad civil (que por otra parte no es nueva en la ciencia política), entre dominio y hegemonía, no tiene solamente una gran importancia teórica, sino que tiene también una gran importancia práctica. En efecto la clase revolucionaria debe plantearse el problema del poder no sólo como apropiación de los instrumentos del dominio político, sino también y antes que nada, de los instrumentos de hegemonía: la conquista del poder no es sólo la conquista del aparato coercitivo de la sociedad política, sino antes que nada la conquista del consenso de las masas. Esto por otra parte no significa la búsqueda del suceso electoral. Gramsci, si bien no desconocía el valor sintomático de las elecciones como banco de prueba de la efectiva hegemonía de un grupo social, tenía bien claro que el suceso electoral puede ser una referencia efímera y ocasional, fruto de un *boom*, de un estallido emotivo, "de pánico o de entusiasmo ficticio".[5] El consenso debe ser la expresión orgánica, de dirección intelectual y moral, por lo cual las masas se sienten permanentemente ligadas a la ideología y a la *leadership* política del Estado como expresión de sus concesiones y de sus aspiraciones. Con las palabras de Renan podemos decir que el "consenso que constituye la conciencia nacional es un plebiscito de todos los días, una silenciosa continuidad de obras".

El objetivo, entonces, que deben plantearse la filosofía de la praxis y la vanguardia del proletariado es el de criticar la concepción del mundo burgués, desde el sentido común hasta las más altas expresiones filosóficas, desarrollando todo lo que en ella es progresista, difundiendo la nueva concepción en todos los estratos de la sociedad, entre todos aquellos en que la actividad práctica y los intereses objetivos están en contraste con la organización social capitalista. La realización de la hegemonía socialista lleva a la unificación cultural y moral y por lo tanto política de las masas, de la gran mayoría del pueblo que vive directa o indirectamente explotado por las relaciones capitalistas de producción o de distribución. De esta manera se resuelve el problema de conquistar activamente para la causa del socialismo a la gran mayoría de los hombres, que en las sociedades evolucionadas de Occidente está madura para el socialismo porque está objetivamente interesada en la instauración de una sociedad más justa. La reciente encuesta del *Express* sobre la *Nouvelle Vague* ha arrojado

[5] Gramsci, *Passato e presente*, ed. cit., p. 138.

como resultado que en Francia la gran mayoría de las nuevas generaciones está en contra de la actual organización de la producción y de la distribución de la riqueza.

No es casual que nos hayamos referido a la sociedad occidental. Gramsci, en la cárcel, comprendió la profunda diferencia entre la sociedad rusa prerrevolucionaria y la sociedad occidental. En polémica con las tesis de Trotsky, que ignoraba estas diferencias, escribió: "Me parece que Ilici (Lenin) había comprendido que era necesario un cambio de la guerra maniobrada, llevada a cabo victoriosamente en Oriente en 1917, a la guerra de posición que era la única posible en Occidente... Sólo que Ilici no tuvo tiempo de profundizar su fórmula, aún teniendo en cuenta que él podía profundizarla sólo teóricamente, mientras la tarea fundamental era nacional, es decir requería una exploración del terreno y una determinación de los elementos de trinchera y de fuerza representados por los elementos de la sociedad civil, etc. En Oriente el Estado era todo, la sociedad civil era primordial y explosiva; en Occidente, entre el Estado y la sociedad civil existía una relación equilibrada y en el tambaleo del Estado se vislumbraba una poderosa estructura de la sociedad civil. El Estado era solamente una trinchera avanzada, detrás de la cual estaba una poderosa cadena de fortalezas y de casamatas."[6]

Esta aguda observación descubre la sustancia de las cosas. La sociedad zarista rusa estaba circunscripta a las esferas elevadas de las clases feudales y burguesas de Moscú y San Petersburgo; el pueblo ruso se encontraba en su gran mayoría en condiciones primarias y amorfas. En las sociedades occidentales la dirección intelectual y moral de la burguesía, la hegemonía burguesa, ha alcanzado y amoldado enormes masas de ciudadanos. La sociedad rusa no era burguesa, sea porque el aparato de producción capitalista estaba muy poco desarrollado y faltaban las instituciones políticas burguesas, sea porque, a consecuencia de esto, las masas no estaban plasmadas de acuerdo a un tipo de vida y de pensamiento burgueses. Por esto la Revolución Rusa tuvo que imponerse la tarea de crear, coactivamente, un aparato productivo y una sociedad civil compuesta por hombres conscientes y evolucionados. En las distintas condiciones del mundo occidental el objetivo del proletariado, de sus partidos y de sus intelectuales orgánicos no consiste solamente en la conquista de la "trinchera" estatal, sino en la conquista de "las fortalezas y casamatas", en penetrar, pues, profundamente, en la sociedad civil, sustituyendo la hegemonía burguesa por la

[6] Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo...*, ed. cit., p. 68.

socialista. La conquista de la hegemonía, que Gramsci define "democracia moderna", no surge después de la conquista del poder político, sino que debe realizarse antes. En una nota de *Il Risorgimento* Gramsci escribe: "un grupo social puede, mejor dicho, debe ser dirigente antes de conquistar el poder gubernamental (y esta es una de las condiciones principales para la misma conquista del poder); luego, cuando ejerce el poder —y aunque lo tenga sujeto en un puño— se convierte en dominante, pero debe seguir siendo dirigente." [7]

Si se vincula la distinción entre sociedad civil y sociedad política, entre dominio y hegemonía, con la otra distinción entre sociedades atrasadas y sociedades evolucionadas, cuyo criterio discrecional está dado siempre por la referencia a la existencia de una sociedad civil desarrollada, se podrá comprender plenamente la importancia de las notas gramscianas: "para algunos grupos sociales que antes de la ascensión a la vida estatal autónoma no tuvieron un largo período de desarrollo cultural y moral propio e independiente... para estos grupos un período de estadolatría es necesario e inclusive conveniente; esta «estadolatría» no es más que la «vida estatal» normal, de iniciación al menos, a la vida estatal autónoma y a la creación de una «sociedad civil» que no fue posible crear históricamente antes de la elevación a la vida estatal independiente. Sin embargo dicha «estadolatría» no debe ser abandonada a sí misma, no debe, particularmente, tornarse fanatismo teórico y concebirse como «perpetua»: debe ser criticada a fin que se desarrolle y se genere nuevas formas de vida estatal, en que la iniciativa de los individuos y de los grupos sea «estatal», aunque ésta se haya logrado sin la intervención del «gobierno de los funcionarios» (tornar «espontánea» la vida estatal)." [8]

Es sabido que la función hegemónica, según Gramsci, corresponde al partido y a los intelectuales. Él ha sido acusado de tener un concepto totalitario de partido. Para Gramsci el partido es el moderno Príncipe, es decir el instrumento político no ya individual sino colectivo. La función del partido se vincula a la realización de la hegemonía. En algunas páginas [9] él especifica que el partido moderno tiene la tarea de unificar la teoría y la práctica entendidas como proceso histórico real, es decir de crear ese bloque cultural-social que consiste en otorgar a la masa de los trabajadores la conciencia de su

[7] Gramsci, *Il Risorgimento*, ed. cit., p. 70.
[8] Gramsci, *Passato e presente*, ed. cit., p. 166.
[9] Gramsci, *El materialismo histórico...*, ed. cit., pp. 12 ss.

función histórica, una concepción del mundo conforme a su actividad humana. Es una concepción totalitaria en el sentido más elevado de la palabra y no por cierto en el sentido político corriente. En *L'Ordine Nuovo* del 29 de noviembre de 1919 él escribía: "el problema concreto e inmediato del partido socialista... es el problema de la construcción de un aparato estatal, que en su ámbito interno funcione democráticamente, es decir, que garantice a todas las tendencias anticapitalistas la libertad y la posibilidad de convertirse en partidos del gobierno proletario y hacia lo exterior actúe en cambio, como una máquina implacable que triture los organismos del poder político e industrial del capitalismo."

En los *Quaderni* expondrá conceptos claros contra la burocratización del partido, contra el "espíritu de cuerpo", es decir contra la ambición de una persona o de un grupo de personas "que sostienen el espíritu de cuerpo, para que triunfe la particularidad sobre el todo y obtener el poder y los privilegios"; [10] bregará por la disciplina fundada en la libertad y en la responsabilidad y no en la constricción externa; bregará por la máxima libertad en la discusión interna: "una orquesta que ensaya cada instrumento por su cuenta, da la impresión de la más horrible cacofonía; sin embargo estos ensayos son la condición para que la orquesta viva como un solo «instrumento»." [11].

Si queremos resumir brevemente estas observaciones dispersas —que están necesariamente llenas de lagunas e insuficiencias— puesto que el argumento necesitaría un análisis más extenso, podemos afirmar que la concepción gramsciana es una concepción realmente democrática y marca un retorno al marxismo clásico. La estrategia socialista del mundo occidental no puede consistir en la acción revolucionaria de una minoría para derrocar el poder del grupo dominante y encaminar por medio del ejercicio dictatorial del poder la organización de la vida estatal. Esta estrategia es propia de los países subdesarrollados. Las sociedades occidentales son sumamente industrializadas y las masas de los ciudadanos no viven en condiciones primarias y amorfas. A causa del desarrollo de las relaciones sociales de producción y de la difusión de la ideología de la clase dominante, en Occidente la gran mayoría de los ciudadanos está madura para una acción autónoma y responsable en la dirección del socialismo, puesto que ellos, debido a la actividad práctica que desarrollan

[10] Gramsci, *Passato e presente*, ed. cit., p. 175.
[11] Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo...*, ed. cit., p. 156.

en las relaciones sociales —los obreros, asalariados agrícolas, los dependientes de las industrias agrícolas, los pequeños propietarios, los artesanos, los comerciantes, los técnicos, los empleados y los intelectuales de la clase media— están interesados objetivamente en la construcción de una nueva sociedad. Gran parte de esta masa está aún sujeta a la influencia de la ideología burguesa merced a la acción de los instrumentos burgueses de dirección cultural y moral —prensa, radio, escuela, iglesia, etc.,— es decir, profesan aún una concepción del mundo que contrasta con sus intereses reales. La acción socialista no puede ser dirigida sólo a la conquista del poder político, porque antes o después tropezaría no sólo con los intereses de los capitalistas y de sus apéndices parasitarios, sino también con los intereses de la masa atraída por el socialismo pero que aún no ha sido conquistada ideológicamente para la acción socialista. La acción socialista debe apuntar adhiriendo a las condiciones materiales e intelectuales propias de cada país, a unificar política e ideológicamente todas las masas interesadas por el socialismo, es decir, instaurar la dirección cultural y moral, la hegemonía socialista, al crear el nuevo bloque histórico socialista. Vaciado el Estado burgués de su sustancia civil, reducido a mero aparato de coerción política, a una forma sin contenido, la conquista del poder, violenta o pacífica de acuerdo a la actitud de la clase aún dominante políticamente, es el acto concluyente del proceso, la realización de la democracia por excelencia, la unificación orgánica entre sociedad civil y sociedad política. La sociedad socialista surge así como sociedad realmente democrática en la cual el consenso de las masas está asegurado además por las comprobaciones electorales y por la participación efectiva de los trabajadores en la vida de los organismos sociales y políticos, sobre todo por la unidad ideológica y cultural existente entre dirigidos y gobernantes, y por la relación orgánica entre sociedad civil y sociedad política.

Estos breves apuntes quizá permiten comprender qué actual es el estudio y la discusión crítica de la concepción de la hegemonía de Antonio Gramsci.

Alberto Caracciolo

A PROPÓSITO DE GRAMSCI, RUSIA Y EL MOVIMIENTO BOLCHEVIQUE

1. Un estudio de la posición y del pensamiento de Gramsci en relación con la Revolución Rusa, el partido bolchevique y la Internacional comunista, nos lleva a pensar en esa tarea, muchas veces empezada y hoy otra vez retomada por esforzados estudiosos, sobre las relaciones entre jacobinismo italiano y Francia republicana. También aquí —muchos otros elementos han cambiado— se trata, en efecto, de individualizar cuánto existe de autóctono en el pensamiento y en el movimiento político, anterior a la importación de ideas de un gran país revolucionario, y cuánto de adquirido *ex post*. En nuestro caso, naturalmente, muy distinta es la fuerza del elemento originario italiano, por la personalidad de Gramsci y por la madurez misma del movimiento socialista; sin embargo, el orden de los problemas aparece no exento de analogías.

La investigación que nos interesa se complica por el significado vivamente "actual" de cada uno de sus resultados. Frente a la ligereza, gracias a la cual Gramsci, luego de la Liberación, fue objeto de conmemoraciones "oficiales", de oleografías, de inserciones obligadas en los esquemas político-doctrinarios en acto, o por el contrario fue tomado como modelo de todos los "retornos a los orígenes", vemos que una evaluación histórica mas consciente necesita mayor cautela, reflexiones y múltiples aportes críticos. Al no disponer de un trabajo completo, nos liimtaremos entonces a exponer en el presente informe algunas advertencias metodológicas y técnicas, y a sugerir una primera formulación de los problemas, postergando para

otra ocasión un análisis más completo. Limitaremos el trabajo estrictamente a los años de la Revolución y de la dirección leninista en Rusia.

2. La investigación se hace difícil, primeramente por algunas circunstancias válidas para cualquier estudio gramsciano, pero que consideramos deber nuestro señalar otra vez en este trabajo. En primer lugar, la de poseer todavía una edición muy parcial de los escritos anteriores a la cárcel. Los escritos de 1917-18, reeditados en *Rinascita* en 1958, reclaman todavía otros artículos del mismo período y que solamente ahora, a doce años de la Liberación, están en curso de reimpresión. Los de *L'Ordine Nuovo,* aunque reunidos en un volumen, contienen omisiones que cada uno de nosotros puede advertir. Un vacío completo hay, luego, en el período que comienza en 1921, aunque naturalmente siempre es posible suplirlo con una minuciosa búsqueda en los diarios de la época. Deficiencias éstas, que nos inducen a unirnos para el pedido de una edición completa y críticamente válida de la obra gramsciana, y a solicitar, incluso, la disposición de cada uno de los estudiosos de acceder a la consulta de los "cuadernos" manuscritos que el Instituto Gramsci tiene en consignación y que no deben considerarse patrimonio de nadie más que de toda la cultura moderna italiana.

Aparte de este discurso de carácter periodístico, al examinar las condiciones de una investigación como la nuestra debemos mencionar algunas dificultades de orden más general para los estudios gramscianos. Sucede aquí en definitiva lo mismo que para todas las personalidades, muy cercanas a nosotros, que mantienen una especie de "paternidad espiritual" sobre los movimientos políticos en acto. Existe, pues, un juicio oficial que circula, que se torna sentido común y que puede inducir al estudioso no totalmente advertido a partir, antes que de los textos originales, de la "interpretación auténtica" que de ellos dan los contemporáneos. En nuestro caso específico, este sentido común nos presenta a primera vista a un Gramsci simplemente "leninista", que adapta a términos italianos la experiencia de los bolcheviques. Muchas cuestiones vienen así reducidas a una diferencia de lenguaje, cuando en cambio manifiestan diferencias reales. Muchas posiciones del pensamiento gramsciano son descuidadas a través de los años, presentándonos la imagen de un único personaje que es siempre él mismo o, al menos —superadas las juveniles incertidumbres— es de inmediato dueño de un conjunto monolítico de concepciones. En parte, son éstos en los errores en que incurrió la oleografía de nuestro tiempo,

y en que incurre en varios puntos el libro de reciente aparición de Ottino, a pesar de su imparcialidad y sus aciertos notables. Es, al fin, una situación en la que se necesita mucha vigilancia crítica para no caer en un achatamiento de los problemas, especialmente con respecto a las cuestiones delicadas, como las de las relaciones Gramsci-leninismo, Gramsci-experiencia rusa.

Aún como una advertencia más para la investigación, es necesario tener presente que a pesar de la férrea disciplina de acción proclamada por el Comintern, a pesar de la estrecha dependencia de una central única, mundial, el movimiento comunista en sus orígenes se presentaba articulado de una manera distinta a la de hoy, y que a pesar de ello estamos tentados de tomarlo como punto de referencia. En él se encontraban grupos, fracciones, personajes, muy autónomos, y se producía por consiguiente —por lo menos mientras vivió Lenin— un debate de ideas extremadamente variado y abierto. También en su voluntaria y segura disciplina, Gramsci, junto con los otros comunistas italianos, contribuyó con una visión original, derivada de situaciones y experiencias muy diferentes de las rusas. Contribuyó inclusive, en forma muy abierta (esto permite al estudioso disponer de una documentación muy rica de ese período, de las distintas posiciones sostenidas por cada uno de los sectores y personalidades del comunismo mundial), sin recurrir a las complicadas "lecturas entre líneas", haciéndose necesario su aporte para conocer las divergencias en los sucesivos períodos del Comintern o del Cominform. Basta pensar en las grandes polémicas del 1921-1923, entre los diversos grupos italianos (ordenuevistas, bordighiani, socialistas de Serrati) y la central ejecutiva, de las que poseemos todavía una vasta documentación.

No faltan naturalmente grandes lagunas en las fuentes. Referente al problema de las relaciones con la Rusia soviética, a las lagunas debidas al carácter semiclandestino de la obra de Gramsci y a las destrucciones fascistas, se agregan otras. Hay por de pronto una pobreza de documentación por parte de testimonios oculares. Los protagonistas de la Internacional comunista, que podían aportar importantes testimonios desde diversos ángulos visuales, han muerto en su mayoría, o en las escasas publicaciones memorialistas demostraron haber quedado estrechamente ligados, en la protesta o en la disciplina, a los residuos actuales de antiguas polémicas. Esto no nos preocupa, porque es parte de la profesión del historiador moverse entre testimonios en los cuales la verdad está ofuscada por millares

de circunstancias subjetivas. Pero esto constituye, en un campo ya escaso de documentación, una nueva razón de cautela crítica.

Luego hay otro hecho deplorable, y es la falta absoluta, hasta el día de hoy, de fuentes rusas útiles para este género de investigación: cartas de los archivos del partido, del gobierno, de la Internacional. La cuestión ha sido señalada más de una vez, por ejemplo en el Congreso Internacional de Ciencias Históricas de 1955, en lo que se refiere a los archivos diplomáticos. En 1957 parecía que se encaminaban, en Rusia, hacia la reapertura de todos los archivos. Pero de hecho no se ve nada nuevo y, al contrario, se observa el empleo de documentos tan evidentemente llenos de lagunas que nos inducen a preguntar si no es preferible el silencio.[1] Cierto es que mucho agradeceríamos saber, por obra de fuentes rusas, del período de permanencia de Gramsci en la Unión Soviética, de sus estudios, de sus amistades, a pesar de la poca simpatía que ha mostrado hasta ahora la URSS por la historia de la Internacional y la figura misma de Gramsci. Esperamos que una mayor distensión política y autonomía científica puedan mejorar, en el futuro, la disponibilidad de este género de fuentes.

3. Quien relee los escritos de Gramsci entre 1917 y 1919 sobre la Revolución Rusa, se impresiona no sólo por el consenso entusiasta, sino también por la idealización y transposición a un personal enfoque político de la gran revolución en acto. Son los años del entusiasmo esencialmente libertario por este nuevo edificio que será "una organización de la libertad de todos y para todos, que no asumirá ningún carácter estable y definitivo, sino que será una búsqueda continua de nuevas formas, de nuevas relaciones, que se adapten siempre a las necesidades de los hombres y de los grupos, y donde todas las iniciativas serán respetadas siempre que sean útiles, y donde todas las libertades serán protegidas siempre que no sean de privilegio".[2]

Algo de esta voluntad de interpretar la experiencia rusa de manera más cercana a la propia experiencia nacional que al desarrollo objetivo de los hechos, continúa también en el período de mayor responsabilidad política de Gramsci. No hay en esto ni una incapacidad de observación ni tampoco una mistificación. Hay más bien, por un

[1] Un típico ejemplo de esto lo que hemos ya destacado en un artículo en *Pasato e presente*, nº 1, p. 41.

[2] "L'organizzazione economica ed il socialismo", en *Il grido del popolo*, 9 de febrero de 1918, no firmado.

lado, el resultado de ese largo aislamiento de los socialistas italianos de los acontecimientos rusos, que el mismo Gramsci había deplorado,[3] y por el otro —así nos parece—, la tensión de una mente que quisiera hacer suyas las realidades más lejanas y reconducirlas todas a la medida de su propia pasión.

Un ejemplo importante de este modo de ver se encuentra en la cuestión de la relación entre Soviets rusos y Consejos de fábrica italianos. Y se puede empezar con algún ejemplo relevante sobre la precisión misma de los datos de información empleados por Gramsci en su tentativa de instituir un paralelo entre las dos experiencias. Tome mos el caso del porcentaje de obreros en la dirección de las fábricas rusas en 1921. Si bien advierte los peligros de burocratización que se están manifestando en ese período,[4] Gramsci tiene confianza en la capacidad de un antogobierno obrero en Rusia y lo confirma con cifras optimistas sobre la presencia de éstos en la dirección industrial: "En Rusia la capacidad industrial ha surgido de los consejos de fábrica y no de la burocracia sindical: en Rusia *el 60 %* (bastardilla nuestra) de los talleres están dirigidos hoy por obreros que se han formado en los consejos de fábrica, viviendo la vida ruda del trabajo industrial."[5] Ahora no sabemos de cuales fuentes Gramsci consiguió estas cifras, pero cabe observar que justamente en esa época una encuesta oficial había revelado, como refiere Dobb, que en las fábricas censadas el aporte obrero no habría superado, en cambio, el 36 %, frente a un mayoría de ex-empleados, ex-propietarios, ex-directores, etc.[6] La misma preocupación sobre el desarrollo burocrático *in nuce*, aunque presente, pasaba para Gramsci, entonces, a segundo plano frente a la enorme importancia global de la experiencia soviética.

Cuando se habla de la administración y de la iniciativa obreras, se

[3] Además de los párrafos ya publicados en el volumen *L'Ordine Nuovo* que se refieren a los años 1919-1920 (véase particularmente p. 406 y p. 414), este concepto se encuentra en el Informe al Comité Central del 3 de julio de 1925: "Las experiencias de la I. C., es decir, no sólo del partido ruso sino también de los otros partidos hermanos, no llegaron hasta nosotros y no fueron asimiladas por la masa del partido más que de manera salteada y por episodios. En realidad, nuestro partido se encontró separado del conjunto internacional", etc.

[4] Véase sobre todo las preocupaciones por "nuevas formas de sindicalismo" y "nuevas situaciones burocráticas que se constituyeron en tres años", en el artículo "Sindacati e consigli", en *L'Ordine Nuovo*, 5 de marzo de 1921, no firmado.

[5] "Il partito comunista", en *L'Ordine Nuovo*, febrero de 1921, no firmado.

[6] M. Dobb, *Storia dell'economia sovietica*, Roma, 1957, p. 151.

enfoca por otra parte uno de los aspectos de mayor diferencia entre la concepción ordennuevista y gramsciana y la soviética. Cuando dicha diferencia fue considerada se atribuyó generalmente a una especie de engreimiento juvenil o a la influencia de teorías sindicalistas y voluntaristas no marxistas. Otros podrán examinar en cambio si no hay aquí precisamente un acercamiento hacia la más genuina concepción marxista del estado comunista como Estado de los productores, como palestra del autogobierno, como lugar que revaloriza y torna posible que de la sociedad política surja progresivamente la sociedad civil. Se trata, de cualquier modo, de una tendencia inconfundible del pensamiento gramsciano, que lo distingue del pensamiento de Lenin y que a su vez distingue el movimiento del "Orden Nuevo" —totalmente generado de la base, articulado y autogobernado— del movimiento de los Soviets rusos tendientes a la centralización.

No se puede confundir el rol de los Soviets durante y después de la revolución, con el rol de los Consejos de fábrica turineses. Ante todo los Soviets, como órganos de poder, eran distintos de los verdaderos Consejos de fábrica que en Rusia (aunque con tareas modestas, debido a la pobreza de la iniciativa proletaria en muchos lugares y también debido a la centralización en acto, desde la primavera de 1918, en la dirección económica del Estado) habían sido creados. De esta manera no se puede hablar, en Rusia, de *administración obrera* en el sentido exacto de la palabra, ni siquiera luego del "decreto sobre el control" del 14 de noviembre de 1917, aunque Gramsci escriba a veces que "la existencia del Consejo da a los obreros la responsabilidad directa de la producción", y que "en la organización de fábrica se encarna entonces la dictadura proletaria".[7] La comparación gramsciana, tan habitual —entre los Soviets y los Consejos turineses, centrados precisamente en la idea del "control obrero", de la autonomía de los productores, de un poder estatal que surge de la fábrica— aparece, por lo tanto arbitraria en los hechos. Ese parangón es válido más bien de acuerdo con nuestra crítica, como señal de una *tendencia*, de la que Gramsci reconoce en Rusia algunos elementos y que se esfuerza en imaginar victoriosa y en trasladarla a su propio país hasta sus consecuencias extremas. Por esto, allí donde él prefigura con más libertad el significado de un movimiento del consejo que llegue al poder del Estado, tenemos ante

[7] "Sindacati e consigli", octubre de 1919, reeditado en el volumen *L'Ordine Nuovo*, pp. 38-39.

nosotros un cuadro ya muy distinto de lo que era, en acto, en Rusia. Mediante la experiencia y la propaganda, dice, las instituciones de los consejos "se desarrollaron y se incorporaron nuevas y más importantes funciones administrativas, y finalmente, al tornarse órganos constitucionales del Estado proletario, realizaron la autonomía soberana del trabajo en la producción", etc.,[8] y por lo tanto la Revolución Rusa confirmaría que "la construcción de los Soviets políticos *comunistas* no hace más que reemplazar históricamente a un florecimiento y a una primera organización de los Consejos de fábrica".[9] Para Gramsci, el Consejo de fábrica es el auténtico y esencial órgano de poder, y éste no viene delegado al partido político y menos aún a su aparato, que es puro instrumento. "La solución efectiva —escribe Gramsci en la primavera de 1920— puede ser realizada sólo por la masa y sólo mediante sus Consejos de fábrica. La masa ya no se dejará embaucar más por las promesas sorprendentes de los jefes sindicalistas, cuando se acostumbre, mediante la práctica de los Consejos, a pensar que no existen distintos métodos en la lucha de clase, sino uno sólo: el método que la masa misma es capaz de realizar, con sus hombres de confianza, revocables en cualquier momento; cuando se convenza de que los técnicos de la organización, precisamente porque son técnicos y especialistas no pueden ser revocables y sustituibles, pero si no pueden ser revocables y sustituibles deben ser limitados a funciones puramente administrativas y no deben tener ningún poder político. Todo el poder político de la masa, el poder de dirigir los movimientos, el poder de conducir la masa a la victoria contra el capital, debe pertenecer a los organismos representativos de la masa misma, al Consejo y al sistema de los Consejos, responsables ante la masa, constituidos por delegados que, si pertenecen al Partido Socialista además de las organizaciones sindicales, son controlados también por el partido, que sigue una disciplina establecida por los congresos en los cuales ha participado la vanguardia revolucionaria de toda la nación."[10].

4. De este nudo de problemas emergen otros dos aspectos característicos del pensamiento gramsciano. El primero, que no podemos considerar aquí, se refiere a la función del partido obrero con relación a la clase, función que indudablemente, como ha sido ya seña-

[8] "Per l'Internazionale comunista", del 26 de julio de 1919, *L'Ordine Nuovo*, pp. 19-20.
[9] "Lo strumento di lavoro", del 14 de febrero de 1920, *L'Ordine Nuovo*, p. 79.
[10] "L'unità proletaria", del 28 de febrero de 1920, *L'Ordine Nuovo*, pp. 100-1.

lado,[11] es asumida por Gramsci sí como vanguardia, pero en un sentido mucho más educativo-estimulador que directivo-representativo. El otro se refiere a la concepción de hegemonía y de consenso en la revolución. El poder *difundido* de los Soviets, de la fábrica a las regiones y al centro, es lo que para Gramsci garantiza que existe plena hegemonía proletaria, y orgánica participación en la dirección estatal. Mediante el control ejercido por los Consejos, "la clase obrera, al conquistar la confianza y el consenso de las grandes masas populares, construye su Estado"[12] El momento de la hegemonía y del consenso es esencial para la revolución.

Ahora bien, para Gramsci el ejemplo ruso satisface cabalmente esta exigencia. Porque "de este modo tiende a realizarse en Rusia un gobierno con el consenso de los gobernados, con la autodecisión de hecho de los gobernados, porque no hay vínculos de dependencia que sujetan los ciudadanos a los poderes, sino que se realiza una coparticipación de los gobernados en los poderes. Los poderes desarrollan una inmensa obra educadora, trabajan para culturalizar a los ciudadanos, trabajan para la realización de esa República de sabios y de responsables que es la meta necesaria de la revolución socialista..."[13]

Emerge la idea de una hegemonía que debe estar en acto *antes* de la revolución, y en el transcurso de ella y antes del establecimiento de las bases del nuevo Estado; la idea de un Estado que se crea mediante un largo trabajo preparatorio, un período y una lucha, mediante los cuales es necesario "dar mayor desarrollo y mayores poderes a las instituciones proletarias de las fábricas ya existentes, crear otras en las aldeas, obtener que los hombres que la componen sean comunistas conscientes de la misión revolucionaria que la institución debe asumir".[14] Mientras es activa la polémica contra toda la posibilidad de *jacobinismo* de los bolcheviques, mediante el cual un grupo de hombres podría reemplazar a la "libre voz de la conciencia universal" y sería instaurada una dictadura sin límites.

Todo el pensamiento gramsciano tendía como se puede ver también en los análisis sobre la situación italiana, hacia esta concepción

[11] Véase entre los otros los escritos publicados el año pasado por R. Giudicci, G. Scalia, M. Spinella. Y las conclusiones que extrae F. Ferri en *Rinascita*, setiembre de 1957, deformadas por el deseo de reconducir el pensamiento de Gramsci a la praxis actual.

[12] "Controllo operaio", *L'Ordine Nuovo*, 10 de febrero de 1921.

[13] "Per conoscere la rivoluzione russa", *Il grido del popolo*, 22 de junio de 1918, no firmado.

[14] "La conquista dello Stato", *L'Ordine Nuovo*, 12 de julio de 1919.

de la hegemonía y del consenso difundido como necesidad, *anterior* a la revolución. Por esto, él, viendo la Revolución Rusa desde lejos, no podía imaginarla más que como un bloque de conciencia y de hegemonía bien adquirida. Gramsci consideraba que tanto el proletariado industrial como el agricultor fueran preparados, también culturalmente, para la dirección de la nueva sociedad.[15] Insistía sobre el "carácter esencialmente democrático de la acción de los bolcheviques, preocupada en dar capacidad y conciencia política a las masas, a fin de que la dictadura del proletariado se instaurara de manera orgánica y resultara forma madura del régimen social económico-político".[16] Subestimando las preocupaciones que los bolcheviques, especialmente del período de la N. E. P. en adelante, tenían, a propósito de la inmadurez de la clase obrera, de la escasez de una clase política dirigente, y de la hegemonía tambaleante sobre los campesinos, rechazaba toda posibilidad de solución que significara de alguna manera un tipo de paternalismo o represión en lugar de extensión del consenso.

Aquí no podemos más que proponer sumariamente este argumento de gran interés teórico. Es cierto, sin embargo, que en las esperanzas y en los juicios del primer Gramsci es viviente la idea de la hegemonía como condición para el poder. Ésta es muy cercana a la de Lenin, pero nada tiene que ver con la praxis estaliniana de atribuir al grupo dirigente del partido, por un período de tiempo indefinido, poderes esenciales de la sociedad y del Estado. Y queda por ver si, y en qué medida, luego de su viaje a Rusia en 1922-23, Gramsci no será inducido a moderar su argumentación, en lo que se refiere a la experiencia soviética. Un artículo de 1926 (se ignora si fue escrito por él) plantea la aceptación de la idea de una hegemonía que se realice *después* de la toma del poder. Se sostiene allí que "el gradualismo socialista se torna posible sólo cuando el poder ha pasado a las manos de la clase obrera y ésta haya creado un nuevo Estado en lugar del Estado capitalista".[17] De cualquier modo, varios párrafos de los *Quaderni* y las mismas posiciones impartidas por Gramsci a la acción del Partido Comunista desde la crisis Matteotti en adelante hacen suponer que su pensamiento respecto de la cuestión del consenso quedó esencialmente estancado. La misma carta de octubre de 1926 dirigida al Comité Central soviético, a pesar de ser

[15] "Note sulla rivoluzione russa", *Il grido del popolo*, 29 de abril de 1917, no firmado.

[16] "L'opera di Lenin", *Il grido del popolo*, 14 de setiembre de 1918, no firmado.

[17] "Rifirmismo e lotta di classe", *L'Unitá*, 16 de marzo de 1926, no firmado.

ocultada hasta ayer al conocimiento del estudioso,[18] demuestra un empleo específico y muy interesante del término *hegemonía*, mientras este término en la terminología rusa e internacional, venía totalmente absorbido por el término *dictadura* del proletariado. De este modo Gramsci daba la sensación de una persistente originalidad de su pensamiento respecto al desarrollo que después de Lenin los dirigentes bolcheviques dieron a la cuestión.

[18] Publicada en 1938 en Francia por la revista *Problemi della rivoluzione italiana*, ahora, en copia fotográfica por *Corrispondenza socialista*, diciembre de 1957.

Tercera parte

GRAMSCI Y LA FILOSOFÍA

Norberto Bobbio

NOTAS SOBRE LA DIALÉCTICA EN GRAMSCI

1. El tema de la dialéctica sigue siendo el argumento central para el estudio del marxismo teórico. ¿Qué significa "dialéctica"? ¿Qué significa, en particular, "dialéctica" en el lenguaje marxista? ¿El término "dialéctica" tiene un significado unívoco? Sí tiene más significados, ¿qué relación existe entre unos y otros? ¿Si algunos de estos significados son entre sí heterogéneos, es legítimo, o al menos oportuno, el uso del término único? No obstante el número incalculable de páginas escritas sobre el tema quedan aún, sin embargo, zonas no claras que merecerían ser esclarecidas mediante un método analítico riguroso. Se tiene la impresión de que en el lenguaje marxista corriente el término "dialéctica" tiene una excesiva fluidez, que oculta entre sus pliegues varios significados mal enlazados entre sí, y que constituye, pues, la mayor fuente de confusión y de inútiles disputas.

Gramsci es un escritor marxista. ¿Usa el término "dialéctica" y de qué manera? ¿En su lenguaje el término "dialéctica" tiene un significado unívoco? ¿Cuáles son los diversos significados del término en el lenguaje gramsciano? Entre los diversos significados, ¿cuáles son los que prevalecen? ¿El concepto de "dialéctica" tiene especial relieve en el pensamiento de Gramsci? ¿Es un concepto central o marginal en su sistema doctrinario? ¿Cómo lo usa y para resolver qué problemas? No me parece que el tema de la dialéctica en Gramsci haya sido analizado, hasta ahora con la atención que requiere la importancia del concepto. Sin embargo, para entender la filosofía de un escritor marxista es útil comenzar por el concepto que tiene éste de la dialéctica y del empleo que le asigna.

Con estas notas no pretento responder de manera exhaustiva a to-

das las preguntas que me he formulado, sino, solamente encaminar una investigación que podrá servir de aporte a ese estudio detallado y orgánico sobre la filosofía de Gramsci, que, si no me equivoco —luego de los primeros estudios de exploración y de algunos ensayos parciales— no ha sido escrito aún. Estas notas consisten simplemente en reunir los fragmentos referentes a la dialéctica, extraídos de los *Quaderni* —tarea que no presumo completa— y ordenarlos en torno a tres problemas: 1) Qué importancia asigna Gramsci al concepto de dialéctica; 2) Cuántos significados tiene el término en el pensamiento gramsciano; 3) Qué función desarrolla el concepto de dialéctica en la parte destructiva y constructiva de su pensamiento.

2. Podemos decir sin titubeos que Gramsci asigna a la dialéctica una importancia fundamental. El párrafo más significativo se encuentra en el texto donde Gramsci discute la desvalorización de la técnica realizada por Croce en el campo del arte y de la lógica: "También para la dialéctica se presenta el mismo problema: *ella es un nuevo modo de pensar, una nueva filosofía, pero también, por lo mismo, una nueva técnica.*" [1] No nos interesa aquí la cuestión de la técnica; nos interesa la afirmación de que para Gramsci la dialéctica es un nuevo modo de pensar, y más aún, una nueva filosofía. En este sentido él coincide con la conocida tesis de Marx y Engels que sostiene que el método dialéctico constituye el lado revolucionario de Hegel, y el que marcó un nuevo rumbo en la historia de la filosofía. La unión entre dialéctica y revolución filosófica llevada a cabo por el marxismo se evidencia aún más explícitamente en un párrafo, también de origen engelsiano, de la polémica con Bujarin: "*La función y el significado de la dialéctica pueden ser concebidos en toda su fundamentalidad, sólo si la filosofía de la praxis es concebida como una filosofía integral y original* que inicia una nueva fase en la historia y en el desarrollo mundial del conocimiento, en cuanto supera (y al superarlos incluye en sí los elementos vitales) el idealismo y el materialismo tradicionales, expresiones de la vieja sociedad" [p 136]. Esta "fundamentalidad" de la función y del significado de la dialéctica se vuelve uno de los argumentos principales, como veremos mejor más adelante, contra Bujarin, quien, en su exposición del materialismo histórico, al distinguir entre la filosofía como ciencia de la dialéctica y doctrina de la historia y de la política, habría según Gramsci, subestimado la importancia de la dialéctica, transformándola en una subespecie de la lógica formal, cuando ella es en realidad una nueva lógica, y más aún, una nueva teoría

del conocimiento: "Planteado así el problema, no se comprende ya la importancia y el significado de la dialéctica, que, de doctrina del conocimiento y sustancia medular de la historiografía y de la ciencia política, es degradada a una subespecie de la lógica formal, a una escolástica elemental" [p. 136]. El concepto de Gramsci parece ser el siguiente: que la separación del capítulo sobre la dialéctica de la investigación de los problemas históricos y económicos impide al método dialéctico mostrar toda su potencia inventiva y constructiva. En otra parte, en efecto, puntualiza que en la ciencia de la dialéctica o gnoseología, como él la entiende, "los conceptos generales de historia, de política, de economía se anudan en una unidad orgánica" [p. 132]; por lo tanto ella no puede ser separada, como teoría del método, de la aplicación del método a los problemas de la interpretación histórica, económica y política. Esto le permite condenar "la muy difundida concepción", según la cual "la filosofía de la praxis es una pura filosofía, la ciencia de la dialéctica, y que las otras partes son la economía y la política, por lo que se dice que la doctrina está formada por tres partes constitutivas, que son al mismo tiempo la coronación y la superación del grado más elevado que, hacia 1848, había alcanzado la ciencia de las naciones más adelantadas de Europa: la filosofía clásica alemana, la economía clásica inglesa y la actividad y ciencia política francesas" [pp. 131-132]. Con estas palabras Gramsci condena la desintegración de la unidad del materialismo histórico; unidad que él considera fundada exclusivamente en el uso del método dialéctico.

Obsérvese que esta intolerancia por la separación de la dialéctica "como especie de lógica formal", del cuerpo de las doctrinas marxistas se evidencia también a propósito de la *Historia del materialismo* de Lange. Gramsci considera que esta obra fue la causa de algunas vulgares interpretaciones materialistas del marxismo, las que han hecho del marxismo una doctrina materialista *corregida* por la dialéctica, pero, al hacer esto —y aquí retorna su concepto principal— se ha considerado a la dialéctica como "un capítulo de la lógica formal y no ella misma como una lógica, es decir, una teoría del conocimiento" [p. 155].

Precisamente porque la dialéctica es un nuevo modo de pensar, una nueva filosofía, es un modo de pensar difícil, no apto para

[1] Gramsci, *El materialismo histórico...*, ed. cit., p. 69. Para las próximas citas de *El materialismo...* la paginación irá en el texto entre corchetes [ ]. Cuando se trate de otra obra la referencia irá al pie de página.

todos: ella va contra el sentido común, que es dogmático y se apoya en la lógica formal, cuando ella es crítica, es la crítica por excelencia, y en cambio de ser un capítulo de la lógica formal es la antítesis de ésta. Hay dos párrafos sobre este punto: "Se sabe que la dialéctica es cosa muy ardua y difícil, en cuanto el pensamiento dialéctico va contra el vulgar sentido común, que es dogmático y ávido de certidumbres perentorias, y que tiene como expresión a la lógica formal" [pp. 136-137]. Al hablar del diletantismo advierte "la falta de sentido histórico en la aprehensión de los diversos momentos de un proceso de desarrollo cultural, es decir, de una concepción antidialéctica, dogmática, prisionera de los esquemas abstractos de la lógica formal" [p. 153].

El interés que Gramsci tenía por el problema de la dialéctica puede también ser confirmado por el proyecto que él tenía de profundizar su estudio: en una indicación bibliográfica están citadas, como obras por investigar, la *dialéctica* de los sacerdotes Liberatori y Corsi y los dos volúmenes sobre la *dialéctica* de B. Labanca, además del capítulo *dialéctica* y *lógica* en *Problemas fundamentales del marxismo* de Plejánov [p. 63].

3. En cuanto al uso del término "dialéctica" (y sus derivados), se encuentran en las páginas de Gramsci los diversos significados que el término ha tenido en el lenguaje marxista. Podemos distinguir por lo menos dos significados fundamentales: el significado de "acción recíproca" y el de "proceso de tesis-antítesis-síntesis". El primer significado aparece cuando el adjetivo "dialéctico" está ligado a "relación", "nexo" y tal vez, también, a "unidad"; el segundo cuando está ligado a "movimiento", "proceso", "desarrollo". Es inútil decir que los dos significados son netamente diversos. Cuando me refiero, supongamos, al nexo dialéctico entre hombre y naturaleza, quiero decir que el hombre actúa sobre la naturaleza y la naturaleza sobre el hombre, y me opongo a quién planteara el problema con la siguiente alternativa: "¿Es el hombre que actúa sobre la naturaleza, o la naturaleza sobre el hombre?". Cuando me refiero, en cambio, al desarrollo dialéctico de la sociedad feudal a la sociedad burguesa, incurriría en un error si creyera que la sociedad feudal actúa sobre la sociedad burguesa y, viceversa, la sociedad burguesa sobre la sociedad feudal: el sentido exacto, en el lenguaje hegeliano-marxista de la expresión, es que la sociedad burguesa es la antítesis, es la negación de la sociedad feudal, y así también me opongo a quien

sostuviere que la sociedad burguesa es el producto de una evolución de la sociedad feudal. A estos dos significados Engels, en la *Dialéctica de la naturaleza*, agrega otro. Para Engels las leyes de la dialéctica son tres, es decir, además de las leyes de la compenetración de los opuestos (acción recíproca) y de la negación de la negación, también la "de la conversión de la cantidad en cualidad y viceversa".[2]

En Gramsci se encuentran los tres significados. En el sentido de acción recíproca, diría que el término "dialéctica" viene usado, por ejemplo, en la expresión "dialéctica intelectuales-masa" [p. 16]. El significado de la expresión es que intelectuales y masa no son términos sin relación, ni tampoco con relación unívoca, sino son términos con relación recíproca en el sentido que así, como los intelectuales influyen sobre la masa dándole la conciencia teórica de sus aspiraciones, la masa influye sobre los intelectuales, al darles, con la expresión de sus necesidades, una función histórica real. Los intelectuales decaen cuando el nexo se rompe. Por otra parte, esta relación entre intelectuales y masa no es más que un aspecto de la relación fundamental para el marxismo y para Gramsci, a la que se aplica el principio de la acción recíproca, quiero decir, la relación entre teoría y práctica. Al hablar de identidad entre teoría y práctica, Gramsci entiende identidad dialéctica en el sentido de teoría que se justifica prácticamente y de práctica que se justifica teóricamente. Transcribo el párrafo que considero más significativo: "Si se plantea el problema de identificar la teoría y la práctica, se plantea en el sentido siguiente: construir sobre una determinada práctica una teoría que, coincidiendo e identificándose con los elementos decisivos de la práctica misma, acelere el proceso histórico en acto, tornando la práctica más homogénea, coherente, eficiente en todo sus elementos, es decir: tornándola poderosa al máximo; o bien, dada cierta posición teórica, organizar el elemento práctico indispensable para su puesta en práctica" [pp. 42-43]. Por otra parte, el uso más frecuente del término "dialéctica" entendido como acción recíproca, se encuentra en Gramsci a propósito de la relación estructura-superestructura, es decir, en aquél compuesto o síntesis que él denomina "bloque histórico". Se puede decir que por "bloque histórico" Gramsci entiende el resultado, en una cierta situación histórica, de la relación dialéctica entre estructura y superestructura. En un célebre párrafo, donde dice que "la estructura y la superestructura forman un «bloque histórico»", y explica cuáles son las condiciones históricas necesarias para que

[2] Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, Ed. Grijalbo, México, 1960.

la ideología transforme la realidad —lo que en términos hegelianos se expresa diciendo que lo racional se hace real—, concluye: "El razonamiento se basa en la reciprocidad necesaria entre estructura y superestructura *(reciprocidad que es, por cierto, el proceso dialéctico real)*" [pp. 48-49].

Pero el uso más frecuente y también más importante del término "dialéctica", en el lenguaje gramsciano es indudablemente el que corresponde al significado de "proceso tesis-antítesis-síntesis". Y agregamos que éste es también el significado más genuinamente hegeliano-marxista; basta pensar que desemboca en el concepto de "devenir". Justamente a propósito del devenir, de la distinción entre progreso y devenir, nos encontramos con el siguiente uso del término: "En el «devenir» se ha tratado de salvar lo que hay de más concreto en el «progreso», *el movimiento y principalmente el movimiento dialéctico* (lo que es una profundización, puesto que el progreso está ligado a la concepción vulgar de la evolución)" [p. 42]. Es claro que aquí con "movimiento dialéctico" se quiere señalar, en oposición a la concepción evolutiva del curso histórico, una concepción por la que el curso histórico avanza por negación y negación de la negación. En otro lugar: "la fijación del momento «catártico» deviene así, me parece, el punto de partida de toda la filosofía de la praxis; el proceso catártico coincide con la cadena de síntesis que resultan del desarrollo dialéctico" [p. 49]. Por otra parte, la importancia que tiene el uso de "dialéctica" en relación con el anterior se evidenciará de lo que expondremos en el párrafo siguiente. Es suficiente agregar, aún, en esta esfera de análisis puramente terminológica, que la dialéctica como concepción de la historia (y de la naturaleza) está estrechamente ligada a la idea de que la realidad histórica (y, según las interpretaciones del marxismo, también a la natural) es contradictoria, y la dialéctica es el instrumento adecuado para comprenderla y, al comprenderla, para superar sus contradicciones. Ahora la relación entre filosofía y conciencia de las contradicciones está siempre presente en el pensamiento de Gramsci, para quien el marxismo es, en tanto filosofía, superior a las anteriores filosofías, y por lo tanto también es superior al hegelianismo, en la medida en que ha adquirido más clara conciencia de las contradicciones y se considera inclusive a sí mismo como un elemento del carácter contradictorio de la historia. "En cierto sentido, por lo tanto, la filosofía de la praxis es una reforma y un desarrollo del hegelianismo, es una filosofía liberada (o que busca liberarse) de todo elemento ideológico unilateral y fanático; es la *conciencia plena de las contradicciones* a través de las cuales el filósofo, entendido individualmente o como grupo social entero, *no sólo comprende las contradicciones, sino que se coloca a sí mismo como elemento de la contradicción*, eleva este elemento a principio de conocimiento y, por lo tanto, de acción" [p. 99].

No falta, finalmente, en Gramsci la referencia del término "dialéctica" al principio o ley del tránsito de la cantidad a la cualidad. Insiste sobre ello en la crítica al materialismo vulgar de Bujarin. En un párrafo, lamenta que el *Ensayo popular* no desata uno de los nudos teóricos del marxismo, es decir, precisamente "como la filosofía de la praxis ha «concretado» la ley hegeliana de la cantidad que deviene cualidad" [p. 167]. En otro lugar, se vale de este principio para polemizar con el evolucionismo vulgar "el cual no puede conocer el principio dialéctico del paso de la cantidad a la cualidad" [p. 128]; en otra parte, todavía, lo usa contra la teoría de la previsión histórica, que parte del presupuesto de que las fuerzas contrarias son reductibles a cantidades fijas, pero esto no sucede porque "la cantidad se transforma continuamente en cualidad" [p. 138].

4. La función del concepto de dialéctica en el pensamiento gramsciano es fundamental, y está ligada casi exclusivamente al segundo significado, ilustrado anteriormente, que es, como hemos dicho, el significado genuino hegeliano-marxista. El concepto de dialéctica sirve a Gramsci para caracterizar al marxismo como una nueva filosofía y para trabar combate en dos frentes, conforme a la interpretación de Marx frecuentemente repetida por Engels: contra el idealismo hegeliano, que es dialéctico, sí, pero que hace un uso especulativo de la dialéctica, y contra el materialismo vulgar que es, sí, antiidealista, pero no es dialéctico. Para Gramsci, Hegel ha tenido el mérito de presentar todas de una vez las contradicciones que antes resultaban sólo del conjunto de los sistemas, aunque lo haya hecho en la forma de una novela filosófica. Ha dialectizado los dos momentos de la vida del pensamiento, materialismo y espiritualismo, pero de manera especulativa, originándose por ende el famoso hombre que camina sobre la cabeza. Los continuadores de Hegel han destruido la unidad dialéctica; le tocó a la filosofía de la praxis la tarea de reconstruirla, pero esta vez poniendo el hombre sobre sus pies [p. 99]. En cuanto al materialismo tradicional, su vicio fundamental es el de ser evolucionista, es decir, precisamente, de no ser dialéctico. En el párrafo ya citado, en que el concepto de devenir se distingue del de progreso, es justamente el concepto de dialéctica que

presenta este criterio de distinción, puesto que también a la filosofía de la praxis le tocó el mismo destino que a la filosofía de Hegel, es decir, de dividirse y que "de la unidad dialéctica se ha retornado, de una parte al materialismo filosófico, mientras que la alta cultura moderna ha buscado incorporar lo que de la filosofía de la praxis le era indispensable para hallar un nuevo elixir" [p. 92], la batalla en dos frentes continúa, y le corresponde ahora a la filosofía de la praxis (y es la tarea que se propone Gramsci) reanudar la labor de reconstrucción de la unidad dialéctica perdida.

Como es sabido, en los fragmentos gramscianos el frente materialista está representado por Bujarin y el idealista por Croce. Con respecto a Bujarin y Croce, Gramsci reitera las críticas que Marx y Engels hicieran respectivamente al materialismo mecanicista y a la filosofía de Hegel. ¿Qué reproche, entre otros, le hace Gramsci a Bujarin? Uno de los reproches es precisamente el de haberse desentendido de la dialéctica: "*El ensayo carece de todo estudio de la dialéctica*. La dialéctica es presupuesta muy superficialmente, no expuesta, cosa absurda en un manual, que debería contener los elementos esenciales de la doctrina examinada..." [p. 135]. Esta carencia se puede explicar, según Gramsci, de dos maneras: una, de carácter teórico, la incomprensión por parte de Bujarin de la función de la dialéctica, y el otro, de carácter psicológico, la dificultad del pensamiento dialéctico que va en contra del sentido común frente al cual Bujarin ha capitulado. La carencia, entonces, no es casual: en realidad, el vicio principal del pensamiento de Bujarin es, para Gramsci, el de no ser un pensamiento dialéctico, y un pensamiento no dialéctico es por ende un pensamiento mecanicista y pretende hacer previsiones históricas a la par de las que hace el hombre de ciencia de la naturaleza, de tal manera debilita el sentido histórico, debilita la lucha, obstaculiza y atrasa toda forma de intervención activa en la historia. Una crítica análoga, obsérvese, está dirigida a Bernstein: "La afirmación de Bernstein según la cual el movimiento es todo y el fin nada, bajo la apariencia de una interpretación «ortodoxa» de la dialéctica, oculta una concepción mecanicista de la vida y del movimiento histórico: las fuerzas humanas son consideradas como pasivas y no conscientes, como un elemento no diferente de las cosas materiales, y el concepto de la evolución vulgar, en sentido naturalista, viene substituido al concepto de desenvolvimiento y de desarrollo." [3]

[3] Gramsci, *Passato e presente*, ed. cit., p. 190.

Por lo que se refiere a la actitud de Gramsci hacia Croce, es evidente que arreglar cuentas con la filosofía crociana implicaba para él realizar la misma obra destructiva-constructiva, de crítica y de valoración, que Marx había realizado con Hegel, aunque a veces el nuevo Hegel se le presenta más bien bajo la forma de un nuevo señor Dühring [p. 70]. Quien recuerde las páginas que el joven Marx dedica a la crítica de la filosofía especulativa de Hegel (páginas que, por otra parte, Gramsci no podía conocer), encontrará frecuentes analogías con algunas páginas que Gramsci dedica a Croce. Para Gramsci el vicio fundamental de la filosofía de Croce es el de ser todavía una filosofía especulativa; de tal manera él contesta a la acusación que Croce había hecho al marxismo al considerarlo una filosofía teologizante porque contenía en la estructura el principio de un dios oculto [p. 190]. Bastará recordar un párrafo entre los muchos que podríamos elegir: "La filosofía de Croce sigue siendo «especulativa» y en ella no sólo hay una huella de trascendencia y de teología, sino que es toda trascendencia y toda la teología, apenas liberada de la más tosca corteza mitológica." [pp. 190-191]. Solamente la filosofía de la praxis se ha liberado de todo residuo de trescendencia y es historicismo absoluto. "El historicismo idealista crociano permanece aún en la fase teológico-especulativa." [p. 191]. ¿Pero qué quiere decir Gramsci cuando habla de la filosofía crociana como filosofía especulativa? Uno de los sentidos de esta acusación se remite una vez más al concepto de dialéctica. Existe en Gramsci la sospecha de que la dialéctica de Croce es una dialéctica conceptual en antítesis a la dialéctica real, es decir, una dialéctica de las ideas y no de las cosas. Gramsci formula la acusación de la siguiente manera: Croce habría cambiado el devenir por el concepto de devenir donde su historia "se convierte en una historia formal, una historia de conceptos y, en último análisis, en una historia de los intelectuales; es más: una historia autobiográfica del pensamiento de Croce, una historia de moscas de cochera" [pp. 214-215]. Con otras palabras: la historia de Croce es una historia de las ideas y por ende, de los portadores y creadores de las ideas que son los intelectuales; o bien, es una historia en que las contradicciones reales son percibidas mediante las teorías que reflejan estas contradicciones, una vez más la historia del hombre que camina con la cabeza y no con las pies. La analogía con algunos párrafos de los *Manuscritos de 1844* de Marx es sorprendente: Marx había reprochado a Hegel el haber trasladado el movimiento de la historia real a la

conciencia y de haber descripto un movimiento histórico que no era el del hombre real, sino el de la conciencia en sí misma.

5. La polémica de Gramsci con Croce tiene distintos aspectos. Lo que hemos abordado hasta ahora es una de las embestidas que Gramsci emprende contra la fortaleza crociana. Obsérvese que ahora el concepto de dialéctica está empeñado en otra crítica, que por ser empleada en varias partes y por abarcar —Croce incluido— una más amplia tradición del pensamiento, creo que es uno de los puntos claves para la interpretación de la filosofía gramsciana. Ya no se trata de la antítesis entre dialéctica especulativa y dialéctica real, sino del contraste entre los modos de concebir los momentos del proceso y el mutuo tránsito de unos a otros; no se trata, podríamos decir, de una divergencia en la manera de emplear la dialéctica, sino en el modo de entender su mecanismo. Este aspecto, que nos disponemos a exponer, da, finalmente, la medida exacta de la importancia que tiene el concepto de la dialéctica en el pensamiento de Gramsci.

Como es sabido, Gramsci le reprocha a Croce el ser un ideólogo de la restauración, o bien, un liberal conservador vinculado a la tradición de los moderados; y trata de insertar la posición crociana en un vasto esquema histórico, que debería remontarse hasta el neoguelfismo de Gioberti y valerse, como categoría de comprensión histórica, de los conceptos de revolución pasiva de Cuoco y de revolución-restauración de Quinet. Gramsci considera posible explicar la actitud de Croce demostrando que éste había entendido al revés la dialéctica; para Gramsci el concepto que Croce tiene de la dialéctica no corresponde a la concepción genuina hegeliano-marxista, y más aún, representa "una... mutilación del hegelianismo y de la dialéctica" [p. 190]. Es el mismo error que Marx reprocha a Proudhon en un célebre párrafo de la *Miseria de la filosofía* tan frecuentemente citado por Gramsci en los momentos decisivos, texto, éste, que podemos incluir entre las fuentes más importantes de su reflexión sobre el marxismo.[4] Marx acusaba a Proudhon de haber comprendido mal el significado de la dialéctica, que es movimientos de los opuestos o

[4] "La *Miseria de la filosofía* es un momento esencial en la formación de la filosofía de la praxis; ella puede ser considerada como el desarrollo de las *Tesis sobre Feuerbach*, mientras que *La Sagrada Familia* es una fase intermedia indistinta de origen ocasional." (Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo*..., ed. cit., p. 31 n.) Además, véase en *El materialismo histórico*..., ed. cit., pp. 109, 190, 226.

tránsito de la afirmación a la negación y la negación de la negación
desde el momento que había pretendido distinguir en cada aconteci
miento histórico el lado bueno y el lado malo, conservando el pri
mero y eliminando el segundo. Y explicaba. "Lo que constituye e
movimiento dialéctico es la coexistencia de los dos lados contradicto
rios, su lucha y su confusión en una nueva categoría. En realidad bast
plantearse el problema de eliminar el lado malo para liquidar d
golpe el movimiento dialéctico."[5] No se elimina el lado malo, a
contrario: "Es el lado malo —afirmaba Marx— quien produce e
movimiento que hace la historia determinando la lucha."[6] Aquí Mar
ponía de relieve lo que es el núcleo del pensamiento dialéctico, e
decir, la *fuerza de la negatividad* en la historia. Y he aquí com
Gramsci, en polémica con Croce, pone en evidencia la misma dificu
tad: "El error filosófico (¡de origen práctico!) de tal concepció
consiste en que el proceso dialéctico se presupone «mecánicamente
que la tesis debe ser «conservada» en la antítesis, a fin de que n
sea destruido el proceso mismo, el cual, por tanto, es «previsto
como una repetición al infinito, mecánica y arbitrariamente fijad
En realidad, se trata de uno de los tantos modos de «ponerle la
bragas al mundo» una de las formas de irracionalismo antihistor
cista." [p. 190]. Lo que la posición de tipo Proudhon-Croce (Gram
ci ubica siempre a Gioberti junto a Proudhon) representa median
la pretensión de conservar la tesis en la antítesis, es justamente
condena de la fuerza de la negatividad que constituye el motor
la dialéctica: "En la historia real —prosigue Gramsci— la antítes
tiende a destruir la tesis, la síntesis será una superación, sin que
pueda establecer *a priori* lo que de la tesis será «conservado» en
antítesis, sin que se puedan «medir» los golpes como en un «ring
convencionalmente regulado" [p. 90].[7] Indudablemente, nos enco
tramos frente a uno de los nudos, quizá el más importante del pe
samiento gramsciano, en cuanto éste es heredero, intérprete y co
tinuador del pensamiento marxista. ¿Cuál es la relación entre tes
y antítesis? Hay un pensamiento que trata de poner el acento en
tesis pretendiendo conservar en la antítesis una parte de la tesis (
"lado bueno" de Proudhon) o bien, como se lee en otro párraf
pretendiendo desarrollar toda la tesis hasta el punto de lograr q

[5] Marx, *Miseria de la filosofía*, Ed. Lenguas Extranjeras, Moscú, 1958, p.
[6] Marx, *ob. cit.*, p. 99.
[7] El mismo concepto es expuesto con palabras análogas en pp. 226-227. I
dos párrafos se aclaran mutuamente.

se incorpore una parte de la misma antítesis:[8] este pensamiento es una falsificación de la dialéctica y desemboca en el reformismo. El pensamiento dialéctico genuino, en cambio es el que pone el acento en la antítesis, que considera a la antítesis como negación real y total de la tesis, y es la conciencia teórica de la revolución. En otros párrafos, además de los citados, Gramsci se expresa de la siguiente manera: "Toda antítesis debe necesariamente ponerse como antagonista radical de la tesis, hasta proponerse destruirla completamente y completamente sustituirla" [p. 226]; o más bien: "Cada miembro de la oposición dialéctica debe tratar de ser él mismo, totalmente, y volcar en la lucha todos sus «recursos» políticos y morales, y... sólo así se tiene una superación real."[9]

De esta antítesis entre una dialéctica de lo positivo y una dialéctica de lo negativo, Gramsci obtiene algunas consecuencias decisivas para la elaboración de su pensamiento crítico. Dos, sobre todo, me parecen dignas de relieve. Ante todo, la afirmación de que la antítesis prolonga y conserva la tesis da origen a la pretensión —que es condición permanente y constitutiva de todo reformismo— de elaborar una historia "a medida" que sofocaría toda voluntad revolucionaria. Este concepto nos remite a uno de los motivos polémicos más persistentes del pensamiento gramsciano: la crítica de la previsión histórica.[10] "Realmente se «prevé» —dice Gramsci— en la medida en que se obra, en que se aplica un esfuerzo voluntario y, por lo tanto, se contribuye concretamente a crear el resultado «previsto». La previsión se revela, por consiguiente, no como un acto científico de conocimiento, sino como la expresión abstracta del esfuerzo que se hace, el modo práctico de crear una voluntad colectiva" [p. 139]. En segundo lugar, esta falsificación de la dialéctica, en cuanto conduce a una reconstrucción puramente teórica de la historia, para uso de conservadores y moderados que temen más que a ninguna

[8] Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo...*, ed. cit., p. 71. Este párrafo se opone al ya citado de *El materialismo histórico...*, ed. cit., p. 186. Que sea la antítesis quien conserve algo de la tesis o que sea, en cambio, la tesis quien absorba parte de la antítesis, el resultado es idéntico: la atenuación del contraste entre tesis y antítesis.

[9] Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo...*, ed. cit., p. 71. En una polémica parecida contra Ugo Spirito, le reconoce el mérito de afirmar "como el anti-Proudhon, que es necesario que los términos dialécticos se desarrollen en toda su potencia y como «extremismos» opuestos". (Gramsci, *Passato e presente*, ed. cit., p. 28.)

[10] La exposición más completa se encuentra en *El materialismo histórico...*, ed. cit., pp. 139-142.

otra cosa a aquellos que hacen la historia, es una prerrogativa de los intelectuales, "quienes se conciben a sí mismos como los árbitros y mediadores de las luchas políticas reales", y son "los que personifican la «catarsis» del momento económico al momento ético-político, esto es, la síntesis del proceso dialéctico mismo, síntesis que «manipulan» especulativamente en su cerebro, dosificando los elementos «arbitrariamente» (o sea, pasionalmente)" [p. 187].

Ambas consecuencias —la primera se vincula a la crítica del reformismo y a la justificación histórica del momento jacobino, y la segunda nos introduce en la crítica de la política de los intelectuales— constituyen una última confirmación de la necesidad de empezar por el concepto de la dialéctica, para una comprensión de la filosofía de Gramsci.

Nicola Vaccaro

LA DIALÉCTICA CANTIDAD-CUALIDAD EN GRAMSCI

La "conereción" de la ley hegeliana de la cantidad que deviene cualidad es definida por Gramsci,[1] durante su revisión crítica del *Ensayo popular* de Bujarin, como nudo teórico; asimismo la conexión constante de la cantidad con la cualidad es considerada por Gramsci, quizá, la parte más original y fecunda de la filosofía de la praxis [p. 167]. Finalmente, hay que tener presente la observación de que "en la física no se sale nunca de la cantidad, a no ser metafóricamente" [p. 167].

En estas tres indicaciones están implícitos, a mi juicio, los términos esenciales de la problemática que Gramsci desarrolla en torno a la dialéctica de la cantidad-cualidad.

Pero, para proceder en nuestro análisis es necesario partir de algunas comprobaciones.

Una investigación de las categorías en cuestión, como de cualquiera otra categoría filosófica empleada por Gramsci, sólo puede ser realizada teniendo presente lo que constituye uno de los puntos centrales de su pensamiento filosófico: la identificación total, completa de la dialéctica como teoría del conocimiento, en que "los conceptos generales de historia, política y economía se anudan en una unidad orgánica". Se trata de una identificación que se funda en la clara conciencia de la autonomía y de la novedad absoluta de la filosofía de la praxis, que en su dialéctica realiza la superación del idealismo y del materialismo tradicional, expresiones, como el mismo Gramsci

[1] Gramsci, *El materialismo histórico...*, ed. cit., p. 167. Para las próximas citas de *El materialismo...* la paginación irá en el texto entre corchetes [ ]; cuando se trate de otra obra la referencia irá al pie de página.

sostiene, de la vieja sociedad. De esta manera, nos hallamos ante un tema que puede hacernos entender lo íntimo e inseparable de la conexión entre el momento de la concepción y el momento metódico, presentes en toda categoría dialéctica. Gramsci, en efecto, se expresa en otras partes de manera explícita y decidida contra la reducción de la dialéctica a un capítulo de la lógica formal; en otros términos, contra la reducción de la dialéctica a lógica del movimiento en comparación con la lógica del estatismo, representada por la lógica formal. Él advierte, pues, que, si la dialéctica marxista debe ser concebida en toda su originalidad, sus categorías, por un lado, deben ser revisadas y depuradas de todo contenido especulativo (el "autoconcepto"); por el otro, deben ser liberadas de todo valor puramente instrumental, posiciones a las que llegan la lógica y la metodología formal. Esto no significa negar o disminuir los problemas puramente lógicos, sino, en cambio, colocarlos en su justa esfera y sobre la base de la relación con el contenido, es decir, del valor gnoseológico de la categoría.

Para comprender el valor en su totalidad y las indicaciones que Gramsci nos ofrece al respecto, nos remitiremos a las reflexiones contenidas en la nota titulada "La técnica del pensar" [pp. 68-71]. En dichas páginas, la consideración principal es la afirmación de que la dialéctica "es un nuevo modo de pensar, una nueva filosofía, pero también, por lo mismo, una nueva técnica".

Desde esta perspectiva tiene que examinarse el valor metódico de la afirmación de Engels según la cual —luego de las innovaciones realizadas por la filosofía marxista— la lógica formal pertenece también a la vieja filosofía y a la vez el otro problema de la relación entre "técnica" y "pensamiento en acto".

Toda nueva concepción, por ser tal, implica la asimilación de un nuevo proceder lógico; es decir, que el hecho técnico no puede ser separado del hecho filosófico. Pero si aquí nos remitimos a la concepción de Gramsci del materialismo histórico como filosofía de masa y a la vez como teoría del conocimiento, se abren, a mi juicio, dos perspectivas, y ambas con valor histórico. En efecto, la técnica que es incorporada en la concepción por el hecho de que viene considerada como el modo concreto en que se expresa el nuevo modo de pensar que ella presupone, tiene a la vez valor propedéutico, sea como elevación a la posibilidad de ascender a una concepción racional, no en sentido psicológico, antes bien en sentido histórico, como lucha contra las incoherencias del sentido común y contra lo que él tiene en sí de contradictorio; y a la vez, como problema de len-

guaje que desarrolla su función en la medida en que implica lucha ideológica, es decir, es un momento de la lucha para la afirmación de una ideología superior, de una verdad más elevada. Si la técnica, entonces, está estrechamente vinculada con la concepción, y que a su vez depende de ella, en cuanto ella tiene posibilidad de expresarse como tal sólo cuando ha elaborado y asimilado sin residuos la técnica que necesita, la categoría, el concepto, que la técnica está muy lejos de agotar, tiene esencialmente su valor como valor gnoseológico, cuyos nexos internos están condicionados por la relación dialéctica-hombre-realidad, en su desarrollo. En otros términos, decisivo para la comprensión de la categoría en su dialéctica es el contenido que ella refleja, contenido que el hombre mismo en su actuar, con su praxis, contribuye a crear. Y si aquí nos remitimos a la interpretación efectuada por Gramsci del materialismo histórico como historicismo integral, podemos decir entonces que no existe una realidad en sí misma, sino en relación con los hombres que la modifican; por eso, en la filosofía de la praxis es imposible separar "el pensamiento de la realidad, el hombre de la naturaleza, la actividad de la materia, el sujeto del objeto" [p. 64], justamente porque el devenir histórico está dado por el desarrollo de las contradicciones entre el hombre y la materia (naturaleza y fuerzas productivas).

De esta manera se torna esencial la mediación de la praxis; por otra parte, si el centro de la actividad humana es la conciencia, la cual es la que da coherencia a la práctica misma, ella no puede no ser condicionada por el mundo real en que esta última se mueve. La praxis, pues, no es praxis indeterminada, sino que fue hasta ahora la praxis que actúa en el seno del reino de la necesidad. Tal consideración es fundamental, porque justifica la conciencia de que la filosofía de la praxis es esencialmente "crítica", remitiéndonos extensivamente, a fin de entender dicho término, a la afirmación de Marx que sostiene que "la economía política, en cuanto es burguesa, es decir, en cuanto concibe el ordenamiento capitalista no como grado de desarrollo históricamente transitorio, sino como forma absoluta y definitiva de la producción social, puede ser ciencia hasta que la lucha de clases queda latente o se manifiesta sólo como fenómeno aislado".

En este sentido es fundamental la advertencia de Gramsci al párrafo del prefacio de *El capital,* en el cual se expresa que "los hombres adquieren conciencia (a partir del conflicto entre las fuerzas materiales de producción) en el terreno ideológico «extendiendo tal consideración» a toda conciencia consciente" [p. 54]. Esto configura

críticamente el mismo valor gnoseológico de la categoría de la dialéctica como momento mismo de la realidad, en el sentido que en la teoría el momento metódico y la concepción se encuentran en vista del reconocimiento de las contradicciones reales a cuya solución la teoría guía a la práctica. En el mismo tiempo, si esto constituye el valor de las superestructuras y reclama el desarrollo de la doctrina filosófica de éstas, que debe ser desarrollo crítico y no construcción especulativa, en el momento en que la fase histórica que atravesamos pone en el centro de nuestra reflexión el concepto de hegemonía y permite a la vez elaborar el de "guerra de posición", la investigación de la manera como se desarrolla el devenir histórico sobre la base de la estructura, si luego no agota toda la realidad, deviene determinante para la concepción marxista.

La adquisición de tal panorama crítico que tiene como centro la relación estructura y superestructura, configura decididamente la dialéctica de cantidad-cualidad. En efecto, la dialéctica cantidad-cualidad, por un lado, está puesta como idéntica a la relación estructura y superestructura, y, por otro, está identificada explícitamente con la dialéctica de necesidad-libertad [cf. pp. 20-97].

Se trata, en esencia, de una relación particularmente interesante, porque, en armonía con toda su concepción, Gramsci procura identificar en el problema general del devenir histórico, sobre la base de la estructura, cuáles son las condiciones sobre las cuales se aplican la voluntad individual y colectiva a fin de promover el establecimiento de la libertad, el nacimiento de la cualidad a partir de la necesidad, y de la cantidad.

Este enfoque de la dialéctica cantidad-cualidad no puede entenderse en su totalidad si no se tiene constantemente presente la concepción de la unidad entre teoría y práctica, y a la vez la que está implícita en la definición de la filosofía de la praxis como filosofía de masas, por el hecho de que aquí está implícita la conciencia de que el nexo central de la filosofía de la praxis está dado por la segunda tesis sobre Feuerbach, cuyo carácter principal e innovador es el de vivir históricamente, dejando "de ser arbitraria y tornándose necesaria-racional-real", permitiendo, pues, en último análisis, un dominio siempre mayor sobre las cosas mediante la modificación de las relaciones sociales. En esencia, el problema del devenir histórico está así considerado no sólo desde el punto de vista de su desarrollo en general, sino también desde la perspectiva de buscar la manera cómo influir sobre el movimiento mismo. Estos dos aspectos están orgánicamente unidos, y la investigación del movimiento histórico

sobre la base de la estructura es a la vez plantearse "el problema de la formación de los grupos políticos activos y, en último análisis, también el problema de la función de las grandes personalidades de la historia" [p. 133].

Pero se trata de eliminar aquí todo mecanicismo y todo rasgo de milagro. Esto significa poder ver el devenir histórico como proceso que se desarrolla no de manera burdamente evolucionista, sino como tránsito de la cantidad a la cualidad.

Hemos llegado así al centro de la discusión que particularmente nos interesa, puesto que aquí nos topamos con el rechazo de una concepción sociológica mecanicista como la contenida en el *Ensayo popular;* pero, al mismo tiempo, se trata de "concretar" la dialéctica de cantidad-cualidad respecto al idealismo, que desde este punto de vista aisla la cantidad sobre todo en el campo de la naturaleza, mientras ésta desaparece o tiende a desaparecer del mundo humano. Cuando Gramsci afirma que "el programa de reforma económica es precisamente el modo concreto con que se presenta toda reforma intelectual y moral",[2] nos advierte que la historia de la libertad pasa a través de la lucha de clases, es decir, pasa a través de la modificación real, por obra de la voluntad organizada, de las condiciones para alcanzar relaciones más profundas entre los hombres, por una mejor organización de su propia vida por parte de toda la humanidad unida. Pero tales condiciones no son arbitrarias ni actúan de manera determinista. Gramsci, para establecer qué debe entenderse y cómo deben ser vistas tales condiciones, se remite a las dos conocidas proposiciones contenidas en el prefacio de *El capital:* 1) La humanidad se plantea siempre sólo los problemas que puede resolver. . . ; el problema surge solamente allí donde las condiciones materiales de su realización existen ya o, por lo menos, se hallan en el proceso de su devenir; 2) una formación social no perece antes que se hayan desarrollado todas las fuerzas productivas por las cuales es aún suficiente y moderna; condiciones más altas de producción ocupan su lugar sólo cuando las condiciones de existencia de estas últimas se han incubado en el seno mismo de la vieja sociedad [p. 133].

Justamente aquí se inserta en toda su novedad la dialéctica de cantidad-cualidad, porque si es verdad que cada nueva estructura crea su propia superestructura y la cantidad, por consiguiente, encuentra reciprocidad en la cualidad, quiere decir que tal proceso no es

[2] Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo...*, ed. cit., p. 8.

mecánico, automático, sino dialéctico, y de esa dialéctica, precisamente, es mediante la cual el cambio cuantitativo se convierte, en un momento dado, en cualitativo. ¿De qué manera? Hemos ya expuesto al comienzo que la dialéctica de la cantidad-cualidad es el nudo teórico; y, en efecto, vemos que la categoría de cantidad contiene los conceptos de estructura, necesidad, vida económica, mientras que la de cualidad los conceptos de superestructura, de libertad, de espíritu (de este último término quisiéramos decir solamente que él es la conciencia, y que la conciencia política es sólo su primera fase).

Pero el problema reside en buscar la unión dialéctica de los dos términos, es decir, su relación y acción recíproca, puesto que si es verdad que la cantidad es condición de la cualidad, ésta, a su vez, contribuye al desarrollo de la cantidad. Ahora bien, la estructura es cantidad, en cuanto ella es el "pasado", la "tradición", la "prueba" objetivamente mensurable de lo que se ha realizado y permanece como condición del presente y del futuro. La totalidad de las fuerzas materiales de producción tiene este mismo carácter, y la contradicción entre fuerzas de producción y relación de producción constituye precisamente el fundamento último, la condición del movimiento histórico. La estructura es, por consiguiente, la totalidad de las relaciones sociales históricamente determinadas en que los hombres se mueven y actúan, es "un conjunto de condiciones objetivas que pueden y deben ser estudiadas con los métodos de la «filología» y no de la «especulación»" [p. 191]. ¿Pero qué es lo que hace de la estructura un conjunto de condiciones objetivas? O, mejor dicho, ¿en qué sentido la estructura constituye este conjunto? Nos encontramos aquí ante un aspecto central del pensamiento de Gramsci: se trata, en efecto, de la interpretación del concepto de necesidad y regularidad del desarrollo histórico, de cuya innovación depende la unión del materialismo histórico con todo el desarrollo del pensamiento moderno, puesto que permite plantear el tema del sujeto en términos no especulativos, sino históricamente concretos.

Gramsci descarta decididamente que los conceptos de necesidad y regularidad del movimiento histórico derivan de las ciencias naturales. Su origen, en cambio, hay que buscarlo en la metodología de la ciencia económica de Ricardo, para quien los conceptos de regularidad y automatismo pierden todo carácter determinista y mecanicista. En efecto, se llega al automatismo, en el sentido nuevo, partiendo de la revelación científica de la aparición histórica de determinadas fuerzas producidas por el obrar humano, que tienen un carácter permanente.

El automatismo es, por consiguiente, producto histórico y resultodo del mismo obrar humano. Pero justamente por haberlo incluido sin residuos en el seno del mundo humano, aunque es cierto que su exacto carácter revelador constituye su propia independencia de la arbitrariedad individual, sin embargo, el principio que él sustenta, la ley de tendencia, viene a configurarse de manera tal que excluye definitivamente todo determinismo. Esta cuestión se aclara al encontrar —cuando pasamos del campo económico a la vida de la sociedad en su conjunto— fuerzas determinadas y permanentes históricamente establecidas que actúan con regularidad, y junto a lo que constituye la premisa de aquella regularidad y automatismo existe un elemento "perturbador" activo: la voluntad humana, que puede tornarse decisiva para la realización, o no, de la tendencia presente en la regularidad. En otros términos, la necesidad histórica en la filosofía de la praxis implica, en efecto, junto a la presencia de condiciones materiales, calculables cuantitativamente, la de una voluntad que tiende a modificar tales condiciones, es decir, que tiende a dar uno u otro curso a la tendencia presente en las mismas condiciones materiales.

Aquí precisamente se inserta la dialéctica de cantidad-cualidad, en la medida en que la homogeneidad histórica de la base, de la estructura, no es homogeneidad mecánica, sino contradictoria, aunque en medida distinta, que ofrece justamente la posibilidad de una cantidad que se convierte en cualidad. Para comprender y especificar esto, debemos aquí formular una primera observación: la cantidad, en la medida en que entra o se concibe en el juego dialéctico con la cualidad no es algo mecánico, un mero aumento que de pronto se convierte en cualidad, ni es un mero esquema lógico, sino implica siempre una perspectiva práctica.

Remitámonos entonces al problema de la previsión que todo automatismo implica. También este concepto, que es fundamental para el marxismo, se ve notablemente enriquecido y acelerado.

Si es cierto que la presencia de una regularidad históricamente constituida nos permite una previsibilidad dentro de cierta medida, tal previsibilidad no es un hecho abstracto y esquemático, sino que implica la relación libertad-necesidad, en el sentido que se prevé en cuanto se coopera concretamente para crear el resultado previsto. ¿Pero cuál es la condición para poder alcanzar tal cooperación? Según mi parecer, considero que todos los problemas en cuestión y en particular el tránsito de la cantidad a la cualidad encuentran su fundamento en el concepto de posibilidad real. El rechazo de una sociología de tipo determinista encuentra una de sus justificaciones más profundas precisamente en el hecho de que toda sociología naturalista concibe la tendencia como una ley estadística, es decir, como una media que tiende a ignorar el elemento "perturbador"; en otros términos, presupone una pasividad, prescinde del factor humano concebido como voluntad activa y modificadora. En esencia, toda sociología naturalista ignora no sólo la práctica humana concreta, sino las determinadas leyes históricas del obrar y la concreta formación de la voluntad misma. Todas las veces que se nos quiere explicar el devenir histórico mediante una media, se anula el hecho de que no basta la existencia de las condiciones objetivas, sino que la eficacia de estas condiciones depende también del grado de conocimiento que de ellas se tiene, y de la capacidad de emplearlas, puesto que dentro de las condiciones dadas existen posibilidades que devienen reales en cuanto, al conocerlas, se aplica la voluntad en el aspecto de las condiciones concretas que mejor permite realizar esta misma voluntad.

Se desarrolla aquí una compleja dialéctica que tiene, como sus momentos, no sólo la relación en general entre teoría y práctica, sino también la unión entre filosofía y política, por un lado, y por el otro, el obrar de las grandes masas, que desde este punto de vista no sólo no están presupuestas como pasivas, sino que ya se ve en ellas la posibilidad de convertirse en cada vez más coherentes y activas. El sentido de la definición de teoría como el elemento que explicita lo que hay de implícito en la práctica de los hombres asociados, recibe así su ratificación en el tránsito de la teoría a racionalidad real. He aquí la razón por qué la previsión pasa por la conciencia, pero no como esquema abstracto, sino como proceso histórico, en que la teoría como momento político es momento esencial de la lucha que se especifica concretamente. En tal sentido, la cantidad en el curso mismo de la lucha deviene cualidad en la medida en que se modifican las relaciones entre el hombre y la realidad, aumenta el dominio de éstos sobre las cosas, dominio que es a su vez mensurable.

Precisamente esta mensurabilidad devuelve la dialéctica de cantidad-cualidad al seno de la misma superestructura en el sentido de la especificación de los modos y de los momentos a través de los cuales pasa el desarrollo de la cualidad a partir de la cantidad, puesto que lo subjetivo no surge automáticamente de lo objetivo, antes bien, se realiza el salto cualitativo cuando no sólo se llega a la conciencia de las condiciones, sino que tal conciencia, difundiéndose y tornándose reforma moral, logra asumir en relación con las condiciones mismas el carácter de fuerza homogénea y coherente capaz de modificar

radicalmente la situación. Este es el tema decisivo mediante el cual la concepción de partido como educador que a su vez es educado, y el concepto de hegemonía extendido a todo el campo de la superestructura, se convierten en momentos esenciales en el estudio de la formación de las superestructuras, en las cuales los momentos cuantitativos y cualitativos pierden todo rasgo de abstracción especulativa en la medida en que fijan los grados mediante los cuales se pasa de una conciencia puramente económica-corporativa a un plano "universal", como dice Gramsci, a un plano del "espíritu", al plano en que la clase social, cada vez más se presenta como término resolutivo de la contradicción, se ve llevada a ejercer en mayor medida su hegemonía, realizando junto a la unicidad de los fines políticos y económicos, una obra de unificación intelectnal y moral, una nueva cualidad, precisamente. He aquí la razón por qué todo movimiento de estructura no se traduce inmediatamente en un movimiento de la superestructura. Gramsci hace notar con frecuencia que sabe distinguir en la estructura los movimientos orgánicos de los de ocasión, en cuya valoración no puede, sin embargo, ser ignorada jamás la presencia del obrar humano, es decir, las concretas relaciones sociales de fuerza, y partiendo de éstas, las relaciones políticas específicas en sentido amplio, a aquellos correspondientes, para quienes la presencia de la cualidad es decisiva. Pero si la verificación, la medición cuantitativa no puede prescindir jamás del obrar humano, ¿cuál es el reflejo filosófico de esto? Agréguese a esto que cantidad y cualidad en su dialéctica reflejan, como toda otra categoría del materialismo histórico, siempre una relación hombre-materia (y es precisamente en este terreno que la filosofía de la praxis se separa decididamente del idealismo, quien ve el movimiento de la categoría como movimiento de un puro espíritu) y el desarrollo de sus contradicciones, por lo cual Gramsci afirma que lo mensurable se mide con métodos "de verificación universalmente subjetivos, esto es, realmente objetivos" [p. 220].

Nos encontramos ante un problema que no puede ser, por cierto, agotado en este ensayo, dada la riqueza de su problemática, pero, por otra parte, no podemos dejar de señalar aquí, precisamente para aclarar el tema que nos interesa, la dialéctica de cantidad-cualidad. Tengamos presente, antes que nada, que la superación del determinismo es una necesidad impuesta por la fase superior que atraviesa el movimiento obrero con sus luchas; lo que lleva, desde el punto de vista de la indicación teórica, a reemplazar la teoría de la espontaneidad naturalista con la conciencia como fundamento del obrar

Trotkistas y sucedáneos, abstenerse.

individual y colectivo. El camino de esta conciencia es precisamente también la lucha para liberarse "de las ideologías parciales y falaces" en un mundo lacerado por las contradicciones. En tal sentido, la praxis es decisiva, porque crea las condiciones para el surgimiento de la teoría, además de ser crítica real de la teoría misma.

Los problemas, en efecto, surgen a partir de la actividad práctica, puesto que es ella misma la que hace explotar la contradicción de la relación hombre-materia; mientras que la teoría vuelve más coherente a la práctica, encuentra su ratificación en el grado de modificación real que se realiza.

Pero para llevar a cabo esto la teoría se convierte en lucha ideológica y, por lo tanto, en modificadora de las conciencias. En tal sentido la objetividad es categoría histórica, que pasa ella también por la relación estructura y superestructura, puesto que es precisamente, como decíamos, lucha para la unificación moral e intelectual, mientras que solamente al final, es decir, en el ámbito del reino de la libertad, hallamos la realización del "espíritu", definido por Gramsci en polémica anti-idealista, como punto de llegada y no de partida.

De esta manera Gramsci se ubica en una posición que excluye tanto una *adaequatio* como la creación absoluta del idealismo; y no solamente esto, sino la conciencia que se logra de las leyes del obrar humano no es un descubrimiento individual, antes bien, conciencia crítica de clase, puesto que en cuanto ella es la toma de conciencia de la homogeneidad de la acción lograda sobre la base de la organización de la voluntad en vista de fines comunes y en relación a condiciones determinadas, según la cual la racionalidad de la teoría es la relación no mecánica, sino activadora de la voluntad individual.

En tal sentido, la relación entre necesidad y libertad no pasa por una consideración estática de simple descripción de las relaciones entre una presunta ley y la voluntad individualmente considerada, sino que se remite a la unificación consciente, por lo cual la ley misma finalmente desaparece, porque han sido modificadas las condiciones. En esencia, la relación sujeto-objeto es una relación activa, histórica, por lo cual también la así llamada objetividad del mundo exterior se sitúa en una nueva posición. Si tenemos presente lo que Gramsci expresa [p. 63], vemos que no sólo está aquí fuera de discusión toda posición idealista, en cuanto es reductible siempre al solipsismo absurdo, sino que Gramsci igualmente rechaza la afirmación del sentido común con carácter de materialismo metafísico, aunque termine "materialmente de la misma manera" que la filosofía de la praxis. Aquí evidentemente desembocamos en el problema de las

ciencias naturales y, por lo tanto, en el gran problema de la dialéctica de la naturaleza, que sólo trataremos de paso. Recordemos, en los límites de la presente investigación, que este problema nos interesa principalmente para poder explicarnos el por qué de la afirmación de Gramsci: en la física no se sale nunca de la cantidad, a no ser metafóricamente. Ahora bien, si la ciencia es vista principalmente como una "relación entre hombre y realidad mediada por la tecnología" (por tecnología se entiende no sólo el instrumento material, sino también el racional), éste comporta una única dialéctica, la dialéctica entre el hombre y la naturaleza, la dialéctica entre los procesos naturales y la actividad del hombre que investiga la naturaleza misma. Pero esta indicación de índole general es todavía insuficiente si no tenemos en cuenta el motivo por el cual hay que considerar históricamente lo objetivo también en el campo de las ciencias. El punto de vista en el cual Gramsci se sitúa es el humano, en el sentido de que para el hombre no existe otro punto de vista que el del hombre. En tal sentido, dos son los aspectos sobre los cuales hay que llamar la atención: por un lado, lo que no entra en la historia es una nada histórica, pero no simplemente una *nada;* por el otro, la conciencia científica tiene su propio fundamento, su propia esencialidad en el método experimental como unidad cada vez más perfecta de teoría y práctica, por lo cual la ciencia misma es una categoría histórica, y que de esta manera no tiene jamás carácter definitivo. ¿Cómo se produce entonces el conocimiento científico? El problema es el siguiente: si es cierto que cada ciencia tiene su lenguaje y método particulares, ella progresa en la medida en que logra mejorar sus relaciones con la naturaleza, en sentido históricamente subjetivo y no individualista. De tal manera, la ciencia no tiene solamente un aspecto técnico o tecnológico, sino ligado a éste está también el aspecto ideológico, que en tanto asume carácter filosófico, en cuanto, mediante el progreso de su propia actividad, la ciencia está obligada a fijar y determinar la relación específica que en su propio ámbito de mano en mano se funda entre actividad humana y realidad natural.

Hay en la ciencia, pues, un aspecto del pensamiento que más o menos explícitamente implica siempre una concepción del mundo y que no siempre coincide con la filosofía desarrollada por el científico. El contenido de tal concepción es precisamente la relación hombre y naturaleza, relación no estática, sino dinámica, dialéctica. Por eso mismo una concepción dialéctica de la relación hombre-naturaleza, no quiere fijar un esquema lógico y encerrar en su seno los procesos naturales, no puede prescindir de la praxis social humana, es decir, de la unión que existe entre el proceso natural y su puesto con respecto al conjunto de la sociedad, es decir, su utilización como momento de las fuerzas materiales de producción.

La relación estructura-superestructura no puede dejar de influir a la misma ciencia. Y en efecto, Gramsci dice explícitamente que "el tránsito de la necesidad a la libertad ocurre en la sociedad de los hombres y no en la naturaleza (si bien podrá tener *consecuencias* sobre la intuición de la naturaleza, sobre las opiniones científicas, etcétera)" [p. 101].

Por lo que hemos venido diciendo, entonces, la dialéctica de cantidad-cualidad es un proceso que no concierne jamás a la naturaleza tomada en sí misma, por lo tanto a la física como tal y especialmente a una concepción particular de la física, sino que concierne al desarrollo de la relación hombre-naturaleza, es decir, al momento en que con nuestro actuar en la naturaleza fundamos una relación de conocimiento y, por lo tanto, de dominio *diverso* sobre la naturaleza misma. Por eso ella es dialéctica que pasa a través de la historia de las ciencias como historia de la naturaleza y a la vez historia del dominio del hombre sobre la naturaleza. Se trata, en efecto, de una diversidad, que en tanto asume el aspecto cualitativo, en cuanto, implicando un perfeccionamiento de nuestros métodos de investigación, permite aprehender en los procesos naturales ese aspecto o esas propiedades ignoradas anteriormente, que permiten un nuevo dominio sobre la naturaleza misma. Por último, todo esto presupone una visión unitaria de la realidad total que, realizándose en el reino de la libertad, concibe la unidad completa entre historia humana e historia de la naturaleza, puesto que en el reino de la libertad "los productores sociales regulan racionalmente este intercambio orgánico con la naturaleza, lo mantienen bajo su control común, en vez de ser dominados por éste como por una fuerza ciega" (Marx).

JEAN T. DESANTI

UNIVERSALIDAD Y PRÁCTICA EN GRAMSCI

Al escuchar hace un momento la exposición tan rica de nuestro camarada Luporini, se destacaba ante mí la imagen de un nuevo tipo de filósofo, de un filósofo revolucionario en relación con los que existieron en el pasado.

Quisiera hacer el intento de precisar esta imagen; quisiera hacer el ensayo de esbozar brevemente el retrato de este filósofo.

Hay una figura tradicional de filósofo, que Luporini evocaba cuando habló del fundador de la fenomenología, Husserl. Husserl mismo definió esta tarea filosófica —su tarea—, al decir: "Yo soy el funcionario de la humanidad."

¿Qué es lo que quería decir? Esto quiere decir que el filósofo se presenta como alguien que inaugura verdaderamente la filosofía, como alguien que tiene en sus manos y sólo en sus manos, la suerte de toda verdad de modo tal que los otros no tienen más que aceptar esta verdad que él afirma. Su propósito filosófico se presenta, ante él, como el proyecto de una serie de pasos por los cuales toda verdad pensable en el mundo será enunciada, pero por él solo.

Tal es, al menos, su pretensión. Pero ¿cómo se realiza?, y ¿qué encuentra en su camino? Encuentra precisamente el mundo, el mundo en el cual los hombres piensan y actúan.

Y frente al mundo, el filósofo, para conservar puro su propósito de verdad, adopta una actitud de desconfianza y de retiro. Se aparta del mundo, se retira en su diferencia; desde entonces su filosofía no se desarrolla articulándose sobre el mundo y los problemas reales que los hombres se plantean, sino de una manera paralela al mundo. Las dos líneas, aquella que los hombres siguen en su vida cotidiana y aquella que el filósofo sigue en su decurso especulativo, no se encuentran; siempre paralelas no se encuentran ni siquiera en el infinito. El filósofo hace su vida, el mundo hace su vida; y así la filosofía se separa absolutamente del mundo.

En cambio, a través de Gramsci se ve aparecer otra filosofía, otra figura de filósofo. También de Gramsci se puede decir que es un filósofo universal, y también de él, diré con razón, que fue un funcionario de la humanidad, pero de un modo diferente, de un modo revolucionario en relación con los propósitos del filósofo de tipo tradicional.

En efecto, veamos primero esa famosa ingenuidad de la cual el filósofo de tipo husserliano pretende separarse, de la cual pretende hacer la crítica radical, esa ingenuidad de lo "vulgar". Gramsci, como lo mostró Luporini, no desprecia la ingenuidad. Al contrario; en su preocupación por la ingenuidad no sólo se encuentra la voluntad de afirmar su vínculo orgánico con las masas populares, no sólo la voluntad de afirmar su vínculo con el pueblo que sufre y cuyo "sentido común" contiene ya, en una primera aproximación, un elemento de conocimiento, sino que también se encuentra, en mi opinión, algo más profundo: la preocupación reflexiva y deliberada de reconducir las ideas a su origen, de comprenderlas en función de su raíz en la práctica.

Captar la ingenuidad popular, captar la primera expresión que, en su creación espontánea de la cultura, el pueblo ofrece del mundo en el cual vive y sufre, captarla como el terreno ya dado, ya ofrecido al análisis y sobre el cual tiene que apoyarse una elaboración verdaderamente teórica: he aquí, según mi opinión, una preocupación que ya en sí misma es filosófica.

Esta preocupación me parece completamente fundada y puede evitar al filósofo de profesión algunas decepciones. Uno de los problemas que, como se sabe, atormenta al filósofo es el del comienzo de la filosofía, de la determinación de la filosofía como proyecto de verdad pura de todo prejuicio, o sea, el problema de una filosofía, como decía Husserl, sin presupuestos.

Gramsci muestra cómo se derrumba esta pretensión. No hay comienzo absoluto de la filosofía, pero hay siempre ya elaborada una cierta filosofía, un cierto grado de filosofía, una "filosofía común". Cada uno tiene acceso a ella por el hecho mismo de que participa de un movimiento de cultura en vías de constitución y por el hecho de que ese movimiento busca su camino hacia la clara conciencia y la forma de expresión universal que puede otorgarle el pensamiento conceptual.

"Es el hombre quien filosofa." Esta fórmula aparece una y otra vez en la obra de Gramsci.

Esta es una idea profunda, si reflexionamos sobre el contenido que presenta la noción de hombre en el pensamiento de Gramsci. El hombre, para él, es el hombre histórico, el hombre social que se desenvuelve, que realiza el aprendizaje de sí mismo y de sus medios de conocimiento en los actos mediante los cuales enfrenta el mundo y los problemas que la sociedad le plantea. Decir que "es el hombre quien filosofa" es, entonces, comprender la filosofía como fenómeno de cultura, como elemento que se desarrolla en el seno de la conciencia social, elemento capaz de reflexionar sobre sí mismo al reflexionar sobre ese desenvolvimiento.

Al ahondar un poco en esta idea, veremos aparecer una serie de consecuencias fundamentales.

Y ésta en primer lugar. Si lo que se acaba de decir es cierto, entonces existe un sentido fuerte del término filosofía. La filosofía no puede ser más la obra de un pensador solitario que repensaría el mundo para sí y en la paz de un movimiento de reflexión que ninguna preocupación del mundo jamás llegaría a perturbar.

La filosofía, para Gramsci, es un movimiento real, socialmente constituido, en el curso del cual se enfrentan y se tornan conscientes los conflictos que oponen entre sí a las clases sociales en una formación económica y social dada, en un estado dado de su desenvolvimiento.

Gramsci insistió, en particular, sobre esta idea de que el período histórico en cuyo transcurso una clase social se constituye como "clase para sí" y busca el camino de la hegemonía, desarrolla ante sí, por así decirlo, un dominio de ideas todavía en devenir, todavía nebulosas, un conjunto de exigencias que se arraigan en la actividad práctica de las clases en pugna y se alimentan de esta actividad.

Este complejo que podemos denominar "ideo-práctico", constituye el terreno en el que pueden nacer las concepciones elaboradas del mundo, donde se teje, mediante el uso del pensamiento conceptual, un vínculo orgánico entre los instrumentos objetivos de los que dispone la sociedad y los proyectos políticos e ideológicos que las clases en lucha proponen para resolver o para representarse las contradicciones que resultan de su práctica.

Gramsci indica que esta elaboración puede ser la obra de un gran pensador individual; pero ella sólo puede producirse sobre el fondo de lo que ya ha sido elaborado por el desenvolvimiento de la práctica social.

Como se observa en esta concepción de la filosofía, el momento subjetivo, el momento individual no queda de ningún modo abolido, sino que es simplemente pensado en su contenido, situado como momento específico en el conjunto de la actividad compleja, por la cual una filosofía se produce en tanto que elemento activo, organizador, de una cultura en devenir.

De aquí deriva una segunda idea. Si es verdad que la creación de una filosofía en el sentido fuerte es, a la vez, universal e individual, el segundo momento, sin embargo, el momento individual, está siempre en el desenvolvimiento subordinado al primero.

Lo que distingue, en efecto, al filósofo del simple manipulador de ideas es que las concepciones que elabora expresan y conducen a la universalidad del concepto las exigencias propias del movimiento social de su época. Lo que significa dos cosas.

Primero, que el filósofo debe ser un intelectual especializado; debe dominar el modo de expresión conceptual, debe haber asimilado el aprendizaje filosófico que la humanidad ya efectuó.

Por otra parte, el filósofo debe estar ligado a las luchas concretas y debe traducir el sentido de ellas, y el movimiento; o, al menos, debe situarse en el punto de vista en el que los diversos elementos contradictorios que constituyen la vida y el movimiento de la práctica se anudan unos a otros y se iluminan al desenvolverse por su mismo conflicto.

Pensar estos dos aspectos de la filosofía en su unidad orgánica es, en mi opinión, uno de los aspectos originales de Gramsci.

Al analizar la noción de actividad y de creación filosófica mostró que la expresión conceptual propia del filósofo de profesión no es sino mediación hacia la realidad concreta. Es un medio con vistas a elaborar dicha realidad. Pero es una mediación necesaria, porque sin ella, esta realidad y la práctica misma que engendra permanecerían como tributarias de las representaciones inmediatas, confusas, fluidas y fácilmente míticas, propias de las formas espontáneas de la conciencia social.

Pero Gramsci no se limita a afirmar la exigencia de tal unidad. Su preocupación fue mostrar cómo esta unidad se opera de una manera diferenciada en cada momento de la historia, cómo se constituye en ella la unidad de la teoría y de la práctica y cómo ella expresa de este modo el movimiento de la historia.

Pero si con Gramsci nos colocamos en el punto de vista del desenvolvimiento social, es claro que una tal unidad no se opera de la misma manera ni en el mismo nivel en todas las formaciones socia-

les ni en una formación social dada en todos los momentos de su devenir.

Puede ocurrir que esta unidad se rompa o que ella no pueda constituirse. En este caso la filosofía se despliega como actividad abstracta, alienada, ignorante de sí misma, de su modo de aprendizaje, de su modo de desenvolvimiento; se despliega como pura especulación. Aun entonces continúa expresando el movimiento de la práctica; pero el contenido concreto de este movimiento permanece misterioso, queda oculto para el pensador por el mismo desarrollo conceptual.

Aquí Gramsci introduce una distinción importante. Puede ocurrir que esta relación a la práctica que está siempre presente, siempre real, sea totalmente olvidada y que se pierda en el desenvolvimiento del momento conceptual. Entonces los conceptos filosóficos se vacían de contenido concreto. Su universalidad permanece siendo puramente formal. No tienen ninguna otra función en el desenvolvimiento de la cultura, y la filosofía se encierra sobre sí misma como un sistema autosuficiente. No pude más investirse con lo práctico. Nadie en la sociedad podrá reprocharle que intente comprender, repensar el desenvolvimiento real de la historia. Se coloca al margen de la historia, y deviene en el límite lo que podríamos denominar una "diversión reflexiva". Pero puede ocurrir que los conceptos elaborados en el nivel de la más alta abstracción, al encontrar en la práctica social el núcleo y la fuente de la verdad, adquieran su cohesión y su fuerza de convicción de las exigencias de desenvolvimiento propias a esta práctica. Puede ocurrir que retornen hacia esta práctica; que transformen el espíritu público y engendren, al ser retomadas, repensadas por los hombres que viven un nuevo "sentido común", un nuevo "buen sentido". Entonces, aun si encuentra su expresión reflexiva en la forma más abstracta, aun si en esta expresión se traicionan o mutilan aspectos enteros de lo real, la filosofía puede devenir un asunto de todos, en razón de este lado práctico que desarrolla.

Esta capacidad de investirse en la historia, de volver a ella en forma cíclica después de haber expresado sus exigencias es el carácter que, según Gramsci, distingue una gran filosofía.

Según este punto de vista no es necesariamente un gran filósofo quien expresó las ideas más raras, sino quien abrió en su tiempo y para las generaciones venideras perspectivas aptas para trastocar sus conciencias, para transformar su modo de acceso a la cultura, para modificar su relación universal e histórica al mundo.

Puede ser que tal filósofo haya hablado el lenguaje técnicamente

elaborado por los filósofos del pasado. Como lo hizo Descartes, como lo hizo Hegel. Pero puede ser también que haya hablado el lenguaje de todos, que haya sido, por así decir, un filósofo público, y concretamente universal. Como lo fueron, por ejemplo, los Enciclopedistas franceses y, en particular, Diderot.

Me parece que Gramsci fue un pensador de esta especie, un filósofo universal, pero de un tipo nuevo. Llevó el lenguaje de todos al grado de elaboración suficiente para que, al ser repensado, retomado, retenido, pueda transformar la conciencia de los hombres y orientar la práctica.

Esta observación me conduce a la tercera y última idea.

Gramsci vivió, y nosotros vivimos también, después de él, en un tiempo en que la unidad que buscaba entre la pura universalidad del concepto y su raíz práctica pasa necesariamente por la mediación de las luchas del proletariado revolucionario. Esto constituye un dato objetivo del desenvolvimiento histórico.

Desde este momento, la figura del filósofo que se considere práctico cambia de naturaleza en relación con aquella que se daba en el pasado. Ya no se trata solamente de llevar a la claridad las ideas que circulan en las masas.

Ya no se trata solamente de elaborar una doctrina que servirá de modelo de pensamiento, y a la cual las generaciones futuras deberán acomodar sus conductas. Gramsci, por el contrario, reconoció y expresó con fuerza que el pensador que se considere universal debe devenir un momento en la organización y el desenvolvimiento de ese movimiento de educación interna y recíproca por el cual la clase revolucionaria se da los medios de conquistar y afirmar su hegemonía.

Esto significa, según Gramsci, que el pensador es universal en tanto que deviene pensador revolucionario, y que es filósofo práctico en tanto que deviene hombre de partido orgánicamente vinculado con la vanguardia de la clase obrera.

Esta integración de la actividad propiamente filosófica al movimiento real de las clases, de ningún modo obscurece la pureza específica del pensamiento conceptual.

En un sentido completamente contrario, el ejemplo de Gramsci muestra con evidencia qué rigor se exige entonces al filósofo, qué cuidado minucioso debe adquirir para disipar las confusiones, seguir los conceptos en su génesis y conexiones, evitar a cada paso la solidificación, la fetichización siempre renaciente, apresar el movimiento de las cosas mismas en sus complicaciones y cambios.

Lo que equivale a decir que en este trabajo nunca acabado, el

momento reflexivo en el que el filósofo toma posesión de sus medios de conocimiento, en el que se torna maestro de su método, debe ser desplegado por él mismo de una manera explícita, abierta, combativa.

El filósofo práctico no sacrifica nada de lo que constituye el precio del pensamiento teórico. No es un avaro del pensamiento, no economiza nada, ningún paso, por más difícil o inhabitual que sea, a condición que su labor permita ver mejor la naturaleza de las cosas y dominar mejor el devenir social.

Me parece que aquí se encuentra, entre otras cosas, el sentido de las "lecciones de filosofía" que nos da Gramsci. Y a propósito de él yo retomaría gustoso la expresión del viejo idealista Husserl.

¿El filósofo funcionario de la humanidad? La fórmula es arrogante. Pero quién ha sido el funcionario de la humanidad: ¿Husserl o Gramsci? Lo ha sido quien, en mi opinión, encerrado en su prisión, pensó, sin embargo, en forma universal con su pueblo y para él. Éste fue Gramsci, y no Husserl.

FULVIO PAPI

LA CONCEPCIÓN DE LA HISTORICIDAD EN EL PENSAMIENTO DE GRAMSCI

1. Cuando debemos señalar la verdadera dimensión filosófica de la obra de Antonio Gramsci es necesario tener presente dos direcciones igualmente importantes y unidas naturalmente en ellas: por un lado, como se ha revelado en el estudio de Luporini, el "nivel en que las distintas cuestiones se encuentran y tienden a articularse"; por el otro, la reanudación radical del tema de la autonomía filosófica del marxismo como concepción general del mundo, la cual, en la obra gramsciana, se encuentra enfocada sea en la vigorosa trama teorética que sustenta y justifica esta afirmación, sea en la valorización concreta de la universalidad crítica que el marxismo así concebido garantiza en lo que se refiere a los problemas de la historia y de la cultura. El estudio del primer punto nos remite a ese importante diálogo que Gramsci mantuvo con la cultura italiana desde un punto de vista original en lo que se refiere a las corrientes y a las ideas que se entrecruzaban en el panorama intelectual italiano, punto de vista que, en los años de postguerra, constituyó una de las plataformas críticas más importantes que sirvieron a nuestra cultura (quiero decir en la mayoría de sus orientaciones y como fenómeno de orden general) como referencia para madurar una objetivación positiva de la misma tradición y del ámbito histórico-social que había asegurado el desarrollo y la continuidad. El análisis del segundo punto comporta, en cambio, la responsabilidad de extraer de la obra misma de Gramsci lo que él subrayó como el carácter fundamental y no eliminable en una concepción marxista, y el criterio de que su admisión

no puede ser más que total, es decir, incluir todas las implicaciones que de ella deriven, y sin el cual, necesariamente, se termina en alguna, más o menos evidente, deformación dogmática. Según mi juicio, dicho critero fundamental es el de la historicidad, y creo que no será difícil convenir aquí sin prejuicios, de que ese criterio desarrolla continuamente en toda la obra de Gramsci su función crítica y constructiva en cualquier orden de problemas, que van de los económico-políticos a los de la lingüística y de las ciencias naturales.

Mi tarea quiere establecer —siguiendo desde lo interior la obra gramsciana— qué significado asume la concepción de la historicidad; mediante cuáles conceptos o esquemas categoriales se articula, y esto hacia qué consecuencias conduce, cuáles son los límites en que se realiza y hacia cuáles fecundas aberturas teoréticas nos remite si es interpretada en la misma dirección del pensamiento de Gramsci, reemplazando, inclusive, algunos de los más dudosos instrumentos filosóficos de que Gramsci objetivamente disponía, con los resultados especulativamente más sutiles y más agudos que la filosofía contemporánea nos ofrece de su repertorio. Lo que, a mi juicio, no significa, como parecería, una alteración del pensamiento gramsciano, o una asunción de tipo pretextual, sino más bien la firme convicción de que no es legítimo bloquear en una fosilización estática lo que era un pensamiento en movimiento activo y pleno de mordiente, en comparación con las experiencias filosóficas con las que Gramsci pudo establecer relaciones. En este sentido dialéctico y rigurosamente historicista tiene su particular significado afirmar que el pensamiento de Gramsci representa, aún hoy, un punto de vista válido para intervenir con un criterio crítico en el gran debate teórico que otorga ese carácter intelectual a nuestra época. Y este significado surge del convencimiento de que la afirmación gramsciana en torno a la plena y autónoma validez filosófica del marxismo quiere decir una cosa más compleja que lo que se puede a primera vista considerar; quiere decir que el marxismo con su concepción radical de la historicidad, con las categorías en que ella se articula, conjunto racional en que la experiencia histórica se reconoce y tiende a su universalidad orgánica, puede representar el centro metódico capaz de comprender las distintas direcciones de la cultura, los problemas internos que cada una de ellas descubre, las técnicas específicas que las caracterizan, y de resolver, además, en una conexión dialéctica los "bloqueos" dogmáticos que consideramos posibles en todo horizonte cultural. Desde este punto de vista, y como filosofía contemporánea,

el marxismo se halla frente a la necesidad de establecer el más amplio contacto posible con las dimensiones actuales del pensamiento filosófico, no por una abstracta idea ecléctica, sino para ahondar radicalmente su propia capacidad crítica-sistemática en la historicidad viviente del tiempo y para señalar las líneas de conexión y de desarrollo de acuerdo con una abierta y cada vez más sutil búsqueda de la realidad.

Una exposición de este tipo merecería por sí sola un análisis muy profundo. Nos bastará decir, por el momento, que el concepto de la historicidad, tal como es considerado en el pensamiento de Gramsci, representa de por sí el soporte teórico que autoriza la exposición misma.

2. El hombre, afirma Gramsci,[1] debe entenderse como un problema en constante devenir, cuya esencia no puede ser determinada ni conforme a un sentido espiritual, ni a un sentido biológico. Toda tentativa que reproduzca en su seno esta interpretación, o una interpretación que se remita como sea a este esquema, no hace más que realizar un abstracto proceso de abstracción y generalización. El hombre analizado desde el punto de vista de la pregunta: ¿qué es el hombre? nos aparece como un polo unificador, como una compleja gama de relaciones sociales. Si tratamos de analizar la estructura misma de estas relaciones, así como de señalar las matrices, nos hallamos frente a una infinidad de relaciones que —para entenderlas también en su interno carácter dialéctico— pueden prácticamente ser expuestas de la siguiente manera:

a) Hombre-naturaleza a través de los distintos niveles en que el hombre humaniza a la naturaleza como economicidad organizada, técnica y científica, mediante una modificación continua del ambiente natural en que el proceso gnoseopráctico puede ser señalado con el concepto, extremadamente amplio y dilatado, de trabajo.

b) Hombre-hombres: en la que se pone el acento en la constitución de una dimensión humana relativamente autónoma, donde se desarrollan las relaciones de producción, las relaciones entre las clases y la estructura objetiva de la sociedad civil de la cual deriva.

c) Plano que genéricamente se lo identifica como "de la superestructura". Y aquí hay que prestar mucha atención a fin de aclarar lo que Gramsci entiende por esta expresión. No considero

[1] Gramsci, *El materialismo histórico...*, ed. cit., p. 36. Todas las citas de Gramsci, pertenecen a este libro; la paginación irá en el texto entre corchetes.

que sea el caso repetir por enésima vez que no se trata en absoluto de un concepto mecánico, y que las superestructuras son parte activa de la concreta historicidad de una época. A lo sumo se tratará de precisar mejor lo que intentamos afirmar con esta proposición. Analizando con cuidado el concepto gramsciano de superestructura, considero que podemos señalar, sobre todo, dos aspectos fundamentales:

1) el plano de las ideologías religiosas, políticas, morales, según los diferentes órdenes de socialidad y de tecnicidad interna;

2) el plano de la ciencia puede derivar no solamente por el carácter ideológico de determinadas concepciones científicas o por los reflejos que un horizonte genéricamente ideológico puede comportar en el plano científico, sino por el carácter mismo del método de la ciencia y de las órdenes de objetividad que ella asume.

La ciencia aparece como superestructura en cuanto es construcción de los hombres, genéricamente racional-operativa que, según las distintas y precisas técnicas de los campos de investigación, estructura el plano dialéctico del conocimiento y del obrar técnico-científico, según una conexión general con respecto a la total historicidad de una época.

Gramsci escribe: "Asombra que no se haya afirmado y desarrollado jamás convenientemente el nexo entre la afirmación idealista de que la realidad del mundo es una creación del espíritu humano y la afirmación de la historicidad y la caducidad de todas las ideologías por parte de la filosofía de la praxis, porque las ideologías son expresión de la estructura y se modifican al modificarse ésta. El problema está estrechamente vinculado —y ello se comprende— al problema del valor de las ciencias llamadas exactas o físicas y a la posición que han venido ocupando en el cuadro de la filosofía de la praxis: de un casi fetichismo, y aún, de la única y verdadera filosofía o conocimiento del mundo" [p. 143]. De estas afirmaciones, me parece, podemos obtener el siguiente cuadro: el pensamiento de Gramsci se desarrolla a partir de tres posiciones: la idealista, la científico-materialista y la formulación del marxismo como historicismo absoluto, que ya hemos destacado. La pregunta que nos formulamos ahora es la siguiente: ¿cómo actúa el pensamiento gramsciano al arrancar del seno de estas tres posiciones y utilizando sólo los instrumentos filosóficos que derivan estrechamente de estas "formas filosóficas"?

Me parece que Gramsci utiliza el concepto de superestructura extendiéndolo también a la problemática científica, recuperando, de esta manera, en un plano distinto, la instancia positiva (la que le

parecía positiva) del idealismo, la cual, luego de esta traslación, sirve para subrayar el reconocimiento de las verdades científicas como verdad del hombre (elaboradas por el hombre), entendida tanto en su acepción eminentemente historicista como en sus implicancias técnicas, que de ella derivan. De esta concepción podemos poner en evidencia estos resultados: 1) la ruptura definitiva del objetivo-realista ideal de acuerdo con los conocimientos científicos; 2) es reconocido el carácter humanístico-creador (laboral) de la ciencia; de esta manera está abierto ya legítimamente el problema de una distinción funcional de las distintas técnicas y de las estructuras racionales en que cada una de ellas se desarrolla.

A tal punto nos parece acertada la interpretación del pensamiento de Gramsci, que acabamos de exponer, que él mismo escribe: "Es preciso demostrar que la concepción «subjetivista», luego de haber servido para criticar la filosofía de la trascendencia, por una parte, y la metafísica ingenua del sentido común y del materialismo filosófico, por otra, sólo puede hallar su verificación y su interpretación historicista en la concepción de las superestructuras (y hemos visto ya el valor y la extensión que Gramsci otorga al concepto de superestructura), mientras que en su forma especulativa no es sino una mera novela filosófica" [p. 145]. De estas consideraciones generales se evidencia claramente, me parece, que para Gramsci el punto fundamental, por el cual el materialismo histórico constituye una "novedad" entre las opuestas metafísicas del idealismo y del materialismo, en sus distintos e internos matices, se encuentra justamente en la radical concepción de la historicidad.

Como ya he aludido, esquemáticamente, este nuevo horizonte del pensamiento excluye la posibilidad de considerar una objetividad científica en un sentido burdamente realista, es decir, como una descripción pasiva del mundo, sin que en él se haya considerado al hombre mismo. De lo que precede, me parece, siguiendo siempre la trama del pensamiento de Gramsci, deriva:

1) Una nueva concepción dialéctica de la objetividad. Gramsci se pregunta: "¿Es posible que exista una objetividad extrahistórica y extrahumana? Pero, ¿quién juzgará a tal objetividad?", y afirma: "La expresión de Engels, de que «la unidad del mundo consiste en su materialidad demostrada... por el largo y laborioso desarrollo de la filosofía y de las ciencias naturales», contiene, precisamente, el germen de la concepción exacta, porque se remite a la historia y al hombre para demostrar la realidad objetiva. Objetivo significa siempre «humanamente objetivo», lo que puede corresponder en

forma exacta a «históricamente subjetivo». O sea: que objetivo significaría «universalmente subjetivo»" [pp. 145-146].

2) Crítica al concepto de materia como "substrato" común a todo lo real: en esta concepción Gramsci reconoce una amplia influencia del "pensamiento religioso" en sentido aristotélico-tomista, el cual históricamente revive en el objetivismo absoluto del positivismo y en el mito cientificista, al cual está unido. Mientras desarrolla esta crítica, Gramsci escribe: "Según la teoría de la praxis, resulta evidente que no es la teoría atómica la que explica la historia humana, sino a la inversa, que la teoría atómica, como todas las hipótesis y las opiniones científicas, es una superestructura" [p. 166].

3) Este último punto no es más que el desarrollo implícito en los otros dos puntos, es decir, el rechazo radical de considerar en una acepción unilateral u "objetivista" las perspectivas científicas aceptando el proceso por el cual ellas son traducidas en un plano metafísico.

A esta altura, creo, puede parecer justificado lo que afirmábamos al comienzo de nuestra exposición, es decir, que en el pensamiento gramsciano el criterio de la historicidad constituye el centro metódico que engloba cualquier orden de experiencias y condiciona el carácter y el desarrollo, constituyendo de esta manera un permanente elemento crítico capaz de obstaculizar toda posibilidad de caída metafísica. Por mi parte, considero que este enfoque debe ser esclarecido posteriormente en estos términos: toda posición del pensamiento que expresa y desentraña un orden de experiencia histórica no hace más que expresar el movimiento mismo del pensamiento que en ninguna de sus objetivaciones establece un significado absoluto, puesto que como racionalidad y teoricidad representa sólo el articularse cada vez más complejo y orgánico de la experiencia en formas idóneas y a mantener abierto el campo infinito de la realidad como búsqueda infinita. A este movimiento del pensamiento no puede pertenecer ninguna descripción formal-trascendental, justamente porque cada categorización que es asumida en un plano de objetividad corresponde, concretamente, sólo a determinadas fases y a determinadas órdenes de la experiencia misma; hablar entonces de una ley metódica trascendental lo considero posible solamente en el caso de que se señale la formalidad del carácter teórico de cada objetividad del pensamiento. De esta manera, me parece, un historicismo de tipo gramsciano tiene su necesario reconocimiento metódico en un racionalismo crítico, y un racionalismo crítico que desarrolla hasta las últimas consecuencias su propio significado, zafándose de todo riesgo

de platonismo y que encuentra su propia verdad y fecundidad sólo en una concepción historicista integral. En tal perspectiva, creo, es posible obtener, con mucha más facilidad y sutileza que en el concepto muy amplio y genérico de superestructura, el movimiento metódico de la ciencia con sus problemas internos, sus técnicas, tal como Gramsci mismo había puesto de relieve. [2]

3. Luego de haber delineado el significado de la concepción de la historicidad en el pensamiento de Gramsci en su total desarrollo, me parece conveniente ahora, intentar determinar el origen, comenzando por describir el carácter de este historicismo desde un punto de vista "que va más allá" de la específica perspectiva gramsciana.

Luporini observa justamente que el historicismo de Gramsci se distingue por un prevaleciente carácter antropocéntrico y que la componente naturalista, fundamental en una perspectiva marxista, aparece en segundo plano, aunque, como hemos visto, no es ignorada en absoluto. De esto tenemos la confirmación cuando Gramsci, por ejemplo, afirma que la ciencia se origina en una estructura de necesidades objetivas. Refiriéndose a esto, escribe: "Toda la ciencia está ligada a las necesidades de la vida, a la actividad del hombre. Sin la actividad del hombre, creadora de todos los valores, y también de los científicos, ¿qué significaría la «objetividad»? No otra cosa que el caos, el vacío, si así puede decirse. Porque, realmente, si uno imagina que no existe el hombre, no puede imaginarse la lengua y el pensamiento. Para la filosofía de la praxis, el ser no puede ser separado del pensar, el hombre de la naturaleza, la actividad de la materia, el sujeto del objeto; si se hace esta separación, se cae en una de las tantas formas de la religión o de la abstracción sin sentido" [p. 64]. Luego de haber resumido una vez más algunos elementos fundamentales del pensamiento gramsciano consideramos que la observación expuesta por Luporini es justificada. En el historicismo gramsciano falta, a mi modo de ver, la investigación profunda de esas ineliminables estructuras naturalistas que en cada momento de la historicidad se presentan como condiciones, ineliminables e irreductibles, de la historicidad misma. [3] Se tiene la impresión, en fin, de que la historicidad es destacada de manera excesiva en su dimensión ideal-humanista, y esto sucede, me parece, sobre todo por tres motivos: 1) la falta de un ahondamiento ulterior del concepto de estruc-

[2] Antonio Banfi, *L'Uomo copernicano*, Milán, 1949, pp. 234-242.

[3] Enzo Paci, *Dall'esistenzialismo al relacionismo*, Messina-Firenze, 1957, pp. 373-395.

tura que es concebido en Gramsci en su acepción tradicional como conjunto de las relaciones económico-sociales y, por lo tanto, en una dimensión ya históricamente definida; 2) la constante preocupación de no caer en una de las clásicas "figuras" del materialismo vulgar y metafísico; 3) la sensible influencia del idealismo crociano como perspectiva filosófica que, como es sabido —al menos en las obras conocidas por Gramsci—, no desarrolla el problema de la economicidad en una dirección que apuntara hacia una, aunque mediata, perspectiva naturalista.

Ahora bien, un análisis más radical del mismo concepto de estructura, aunque se podría hablar de su transformación, habría conducido a destacar ciertos componentes como los de consumo vital de energía, sexo, muerte, que sin duda entran como elementos fundamentales en la constitución de la misma objetividad histórica, pero, no obstante esto, aparecen irresolubles en el plano intelectual. Con lo cual queremos demostrar que cada uno de estos elementos, valorados en una acepción estática y dogmática, nos lleva a meras novelas metafísicas —y de esto tenemos pruebas suficientes en la cultura moderna—, pero no hay que olvidar, tampoco, que su ponderación permite mantener siempre válido el aspecto naturalista en el seno de la historicidad, fundamental a mi juicio, no sólo para lograr una concepción más fiel de la historicidad misma, sino para poder interpretar con más sutileza y fidelidad cada uno de los fenómenos históricos y los conflictos mismos de nuestra historia.

En líneas generales, podemos afirmar que la perspectiva que hemos sumariamente delineado nos permite formular las siguientes advertencias: 1) impedir toda forma de idealización optimista del curso histórico y de su destino; 2) mantener siempre viviente el ámbito problemático de toda cuestión históricamente determinada; 3) postular la instaucia de una radical transformación del mundo, del mundo de la necesidad al mundo de la libertad, a fin de que se advierta el índice de necesidad (o naturaleza) ineliminable y condicionante, valorizando de esta manera, lo más posible, el heroísmo de la razón que humaniza la realidad y proyecta su desarrollo, subrayando el carácter dramático de la acción ética y política que, como libertad, introduce en el mundo el reino que el hombre se construye libremente, determinando ese mismo reino su propia esencia como un dato posible y justamente por esto realizable.

Al tener presente estas observaciones, que no pretenden ser más que ejemplos esquemáticos de todo un conjunto de problemas extremadamente complejos, creo que ahora, partiendo de la misma plata-

forma gramsciana, es posible, valorizando y desarrollando ese concepto predominante y fundamental de historicidad, esbozar una línea de desarrollo tendiente a ajustar algunas cuestiones de la cultura contemporánea que en el seno de ciertas interpretaciones del marxismo no encontraron la solución adecuada. A partir del análisis riguroso del mismo concepto de superestructura (y aún poniendo en evidencia algunos sucintos análisis gramscianos) considero necesario poner en evidencia el tema fundamental del racionalismo crítico o sea la concepción de la autonomía teórica del pensamiento —obviamente entendida como un mero momento trascendental— el cual al no caer jamás en la asunción realista de sí mismo como "hecho objetivo", no sólo evita toda forma de idealismo, sino que deviene en criterio metódico que permite comprender y valorizar en su sentido específico el múltiple y dinámico articularse de las experiencias mediante síntesis pragmático-racionales que exigen, cada una, su propio patrimonio lógico-linguístico y genéricamente instrumental, capaz de renovarse continuamente de acuerdo con los distintos órdenes de operaciones gnoseo-prácticas que se realizau. Un desarrollo de esta dimensión superestructural permite, tan sólo para subrayar aquí uno de los infinitos problemas, el encuentro positivo con los temas de la moderna metodología científica. Por otra parte, la permanencia de la instancia y del fundamento historicista está destinado a impedir —como ya ha sucedido con algunos estudiosos de estos problemas—[4] el endurecimiento de estas mismas técnicas en el plano de nuevas fundamentaciones generales que más o menos explícitamente conducen, o sobreentienden, un éxito metafísico aunque, como a veces se dice, con el "signo contrario". La concepción radical de la historicidad entendida como humanidad-naturaleza, o viceversa, justamente porque evita toda forma de objetivismo intelectualista, permite obrar con plena libertad en las distintas objetividades práctico-racionales en las cuales se articula el pensamiento científico. Y tanto más fácil es evitar la presunción de "auténticos" niveles de verdad, o de endurecimientos tecnicistas que conducen hacia nuevas formas de racionalismo abstracto, cuanto más la dimensión de la historicidad actúa como continua conciencia del límite, como llamada, también, para una infinita serie de mediaciones, a una tarea que los hombres desarrollan en su propia vida y en su propia historia por un resultado que se injerte en la vida misma como enriquecimiento y nueva historia.

[4] Ludovico Geymonat, *Saggi di filosofia neorazionalistica*, Torino, 1953, sobre todo pp. 15-26 y 55-56; Guilio Prati, *Praxis ed empirismo*, Torino, 1957.

Para concluir: de la concepción de la historicidad tal como viene delineada por el fecundo pensamiento gramsciano, en que el marxismo se depliega en su verdadero carácter original (una vez que se tiene en cuenta la necesidad de desarrollar más profundamente la dimensión naturalista, la cual se debe vincular con la concepción de la historicidad), se encuentran todos los elementos fundamentales para constituir el centro metódico de inserción en que las nuevas experiencias filosóficas hallen su verdad universal y eviten el riesgo de nuevas evasiones metafísicas. El pensamiento de Gramsci así concebido se presenta como un elemento que apunta hacia la resolución de esa crisis histórica y filosófica que, más allá de fáciles optimismos, es el carácter fundamental de nuestro tiempo y de nuestro pensamiento, tornándose de esta manera la conciencia universal de una libertad reencontrada.

PASQUALE SALVUCCI

SOBRE EL CONCEPTO GRAMSCIANO DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Sobre la problemática que la historia de la filosofía plantea al historiador-filósofo, o al filósofo en sentido riguroso, hubo, en estos últimos tiempos una amplia literatura que se distinguía a veces por sus notables aportes. Por cierto, cabe rechazar, como cuestión vacía y escolástica el planteo de que si la historia de la filosofía es posible, ya que el hecho mismo de su existencia así lo demuestra. El acento está puesto esencialmente sobre el problema que plantea de qué *modo* es posible.[1]

Las anotaciones que Gramsci dedica al tema ¿de qué manera pueden ayudarnos a esclarecer la problemática referente a la historia de la filosofía y en qué medida pueden iluminar nuestro trabajo de historiadores de la filosofía?

Al estudiar sus escritos nos sorprende comprobar con que profundidad Gramsci encara y resuelve el problema del significado y de la dirección del trabajo del historiador. Esto no sucede, evidentemente, sólo en las notas que están explícitamente dedicadas al problema, sino esencialmente allí donde Gramsci verifica concretamente —pero siempre dentro de los límites que el carácter necesariamente fragmentario de sus ajustes le permiten— la validez de los criterios metodológicos de la filosofía de la praxis por él originalmente reelaborados. Gramsci, cuando se ocupa de Hegel, revela de modo im-

[1] Cf. A. Massolo, *La storia della filosofia come problema*, Firenze, 1955; M. Guerroult, "La legimité de l'historie de la philosophie", en *La filosofia della storia della filosofia*, pp. 39-63 (Archivo di filosofia, 1954).

presionante qué agudo historiador de la filosofía hubiera sido, si lo hubiese querido o podido. Pero sobre esto volveremos más adelante.

Que el trabajo del historiador obedezca a su propia intuición del mundo y del hombre es, en Gramsci, un punto inamovible. En este sentido Garin ha recordado algunas expresiones significativas.[2] La elección y la crítica de cierta concepción del mundo es un hecho eminentemente político que exige, a fin de que pueda ser sistemado crítica y coherentemente, un retorno al pasado, a la historia de la filosofía, puesto que ella "nos muestra qué elaboración ha sufrido el pensamiento en el curso de los siglos y qué esfuerzo colectivo ha costado nuestro actual modo de pensar..."[3]

La filosofía no hace historia consigo misma, puesto que ella no avanza mediante la solitaria autoelevación de una peculiar problemática que prescinde de la situación histórica del hombre, del trabajo y de la relación del hombre con el hombre. Este concepto quiere decir, en su sentido más cabal, que la filosofía no nace de la filosofía [p. 232]. La filosofía es inevitablemente histórica. Este carácter alcanza en la filosofía de la praxis plena conciencia —y en esto reside un aspecto fundamental de su superioridad— puesto que ella se ha hecho consciente de su propia *historicidad* [pp. 98-99 y 235]. Por lo cual el historiador no puede más que dirigirse "a la práctica, a la historia real de los cambios sociales, de los cuales (y por lo tanto, en último análisis, de la economía), surgen (o son presentados) los problemas que el filósofo *se propone y elabora*" [p. 231]. Aquí está trazada la tarea del historiador marxista de la filosofía. Quisiera subrayar el profundo interés de las palabras finales del texto. Es cierto que la realidad histórico-social plantea problemas (y el problema filosófico se convierte en problema de *historia*, en el problema de cómo nacen y se desarrollan determinados problemas de la filosofía), pero éstos devienen tales únicamente por una conciencia (el filósofo) que *se los propone y elabora.*

Aclaración ésta, que ilumina abiertamente la tesis que sustenta que hacer historia de la filosofía significa "historizar", o sea "buscar el nexo histórico entre filosofía y realidad histórica" [p. 231]. Se esclarece entonces, qué se entiende por la expresión de que el historiador sólo puede dirigirse a la historia real. El sentido es a

[2] E. Garin, "Gramsci nella cultura italiana", en *Studi gramsciani*, p. 10, con referencia a *Passato e presente*, pp. 4 y 34.

[3] Gramsci, *El materialismo histórico...*, ed. cit., p. 15. Para las próximas citas de *El materialismo...*, la paginación irá en el texto entre corchetes [ ]. Cuando se trate de otra obra la referencia irá al pie de página.

nuestro parecer, el siguiente: Únicamente *desde el seno* de un sistema, el historiador debe y puede descubrir el significado (la conciencia) que una determinada realidad asume en ese sistema. Esto explica porque Gramsci considera que la historiografía no puede ser concebida y gobernada como una actividad *tribunalicia* y por lo tanto como un juicio desde lo exterior [p. 77].

Ha sido oportunamente señalado[4] que en Gramsci hay identificación entre filosofía y política, y que en ella reside el criterio del juicio histórico de las filosofías anteriores (cf.: "el filósofo real no es y no puede ser otra cosa que el político" [p. 37]. Esta identificación significa que el filósofo no es únicamente la conciencia de la realidad de su propia época, porque, como hombre de ciudad, trabaja para modificar la realidad. El historiador, por consiguiente, indaga en qué medida una determinada filosofía es la expresión de la realidad de su propio tiempo y en qué medida es elaboración abstracta, "ahistórica" [p. 155]. A veces, la parte que en un sistema puede considerarse histórica es mínima y sumida, inclusive, en un aparato de origen puramente racional [p. 18, n. 1; p. 32].

El criterio para valorar una filosofía a la luz de la mayor fidelidad al mismo tiempo —lo cual sucede cuando la parte de abstracción individual es escasa y, por lo tanto, ella es "un hecho histórico" y no una "elucubración individual" [p. 33]— no debe provocar, en el historiador, una subestimación de la importancia del "residuo", porque en éste se debe reconocer lo que une una filosofía a las anteriores. Y el hecho de que "cada filósofo no puede desentenderse de los que lo han precedido y, al contrario, a menudo obra como si su filosofía fuese una polémica o un desarrollo de las precedentes, de las obras individuales concretas de los filósofos precedentes. Tal vez hasta es «motivo de goce» plantear un descubrimiento propio de verdades como desarrollo de una tesis precedente de otro filósofo" [p. 232].

Pero el historiador historicista no se deja engañar por esta continuidad (ya que la continuidad de las filosofías no está representada por esta parte metahistórica), puesto que "la filosofía se desarrolla porque se desarrolla la historia general del mundo (esto es, las relaciones sociales en las cuales vive el hombre)..." [p. 232], pero hurga en lo hondo para indagar, siempre desde lo interior, en la conciencia del filósofo, la nueva realidad que ha condicionado

[4] C. Luporini, "La metodología del marxismo en el pensamiento de Gramsci", trabajo incluido en el presente volumen.

el surgimiento de la nueva filosofía. Léase: "La nueva filosofía no puede coincidir con ningún sistema del pasado, cualquiera sea su nombre. *Identidad de términos no significa identidad de conceptos*" [p. 155], porque la coincidencia tendría fundamento en una abusurda identidad en la realidad teorizada.

El trabajo del historiador de la filosofía, tal como se desprende según mi parecer de las anotaciones gramscianas, consiste por lo tanto en lo siguiente: sin dejarnos seducir por la continuidad terminológica (sin por esto descuidar la importancia de tal continuidad) comprobar en qué sentido una nueva filosofía es conciencia de un cambio real advenido en la realidad y en qué sentido coopera en modificar la vieja filosofía, el modo anterior de pensar, en la conciencia que esta vieja filosofía (de la cual parte, tal vez en continuidad más o menos crítica) es incapaz, ya, de comprender (conceptualizar) la nueva realidad.

En sus interpretaciones de Hegel, Gramsci nos ofrece un elocuente testimonio del modo de historizar las filosofías. Las coincidencias con Hegel son muchas, pero todas, evidentemente, ocasionales. Cuando Gramsci interpreta la célebre proposición engelsiana en el sentido de que la absorción de la porción vital del hegelianismo, por parte del marxismo, no se ha agotado aún, sino que es un proceso histórico en movimiento [p. 97], considero que se trata de una observación que se puede sustancialmente compartir también hoy. La tarea consiste en continuar liberando a Hegel de la imagen neo-hegeliana, liberarlo de aquella filosofía que le "ha quitado la parte más realista e historicista" [p. 239].

El mismo Gramsci se ha abocado a esta tarea, ofreciendo aportes indudablemente notables. La filosofía de la praxis hereda el núcleo más historicista de Hegel, porque no considera el panlogismo de su sistema, sino la teorización de una realidad bien definida. En el sistema de Hegel "...puede comprenderse qué es la realidad" [p. 99]. Esta anticipación gramsciana precede a algunos estudios recientes que presentan a Hegel como "filósofo de la realidad" (Hippolyte, Weil, pero sobretodo Lukács). La recuperación del historicismo de Hegel, por parte de la filosofía de la praxis, está también en el significado que ésta otorgó a la tesis hegeliana de "que la filosofía se convierte en la historia de la filosofía" [p. 231].

Para entender el sentido de esta recuperación, hay que tener presente que, en Hegel, se encuentran dos instancias que se resuelven con el triunfo de la segunda. Por una parte, las filosofías, en su aparecer histórico, son consideradas como pensamiento del mundo,

como su propio tiempo en forma de pensamiento ("la flor más bella"). Por el otro, ellas son proyectadas en una historia ideal, de la que son momentos, puesto que la filosofía (absoluta) se realiza mediante los sistemas que, por tanto, devienen momentos eternos (lógicos) de su realización. La historicidad aunque fuertemente advertida por Hegel, en este violento coincidir con la eternidad, es de hecho aniquilada y la historia de la filosofía se resuelve, en última instancia, en la sistematización hegeliana, en una filosofía de las filosofías, que vuelve a liberar las filosofías de lo que *las une al tiempo* y a la situación de la que se originan. Cuando el historiador marxista procede a historizar las filosofías, ¿no se propone acaso la recuperación de la primera y más válida instancia hegeliana? La tesis de Hegel, entonces, según la cual la filosofía coincide con la historia de la filosofía, es rescatada del andamio sistemático que, en Hegel, destruía su significado más profundo. La tesis es interpretada en el sentido "que es preciso negar la «filosofía absoluta» o abstracta y especulativa: la filosofía que nace de las precedentes y hereda sus llamados «problemas supremos», y también el «problema filosófico», que se convierte, por lo tanto, en problema de historia, en el problema de como nacen y se desarrollan determinados problemas de la filosofía" [p. 231].

La historia de la filosofía es posible como un acto de historización que el historiador realiza, de vez en vez, en vista de la determinación del modo como cada filosofía es conciencia (pero no pasiva) de la realidad de una época determinada. La filosofía de la praxis es la filosofía más avanzada puesto que es la única capaz de justificar el pasado y sí misma. Ella, que no niega, sino vive profundamente su misma historicidad, puede, como "máximo historicismo" [p. 95, n. 1] llevar a cabo la reconquista real del mundo histórico y pronunciar el más alto y legítimo elogio [p. 149].

Livio Sichirollo

HEGEL, GRAMSCI Y EL MARXISMO

El encuentro de Gramsci con Hegel —y hacemos aquí abstracción de la determinación a la que, sin embargo deberemos llegar, de los textos hegelianos que fueron accesibles a Gramsci, directa o indirectamente— no se presenta en su discontinua continuidad como un hecho gratuito y como queremos demostrar, menos aún marginal. Emergen de inmediato ante los ojos del lector los dos momentos opuestos de la aceptación y del rechazo, que siempre debemos considerar como activos y libres componentes de la meditación gramsciana. "Hegel representa, en la historia del pensamiento filosófico, algo aparte. En su sistema, de una manera u otra, a pesar de su forma de «novela filosófica», se puede comprender qué es la realidad, es decir, se tiene en un solo sistema y en un solo filósofo esa conciencia de las contradicciones que antes resultaba del conjunto de los sistemas, del conjunto de los filósofos polemizando entre sí, contradiciéndose." [1] Pero, por otra parte: "...los elementos de spinozismo, feuerbachismo, hegelianismo, del materialismo francés, etc., no son, de ninguna manera, partes esenciales de la filosofía de la praxis, si ésta se reduce a aquéllos, y que justamente lo que más interesa es la superación de las viejas filosofías, la nueva síntesis o los elementos de una nueva síntesis, el nuevo modo de concebir la filosofía... Es cierto que el hegelianismo es el más importante (relativamente) de los motivos del filosofar de nuestro autor..." [pp. 162-163].

[1] Gramsci, *El materialismo histórico...*, ed. cit., pp. 98-99. Para las próximas citas de *El materialismo...* la paginación irá en el texto entre corchetes [ ]. Cuando se trate de otra obra, la referencia irá al pie de página.

Considerar tales posiciones como articulaciones libres de una reflexión que no tiene otro objeto de su propio ejercicio sino la página en la cual se ejercita, significa no sólo absolutizarlas, sino imponerse como tarea la determinación y la reconstrucción de su mediación. La que se hace de inmediato evidente como investigación de una posible tradición de la filosofía de la praxis, de una totalidad histórico-ideológica que haya constituido y constituya el presupuesto, el *tiempo* de esa filosofía, y a la vez exprese la razón de una comprensión histórica y especulativa. Nos acompañará siempre —indicándonos a la vez el camino— el contrapunto: "La filosofía de la praxis fue un momento de la cultura moderna..." [p. 86] y "[el hegelianismo] tuvo, es cierto, una importancia excepcional y que representa un momento histórico-mundial de la investigación filosófica" [p. 163]. Ya encontramos aquí —en la manera de cómo se determina una filosofía, y en el empleo explícito de una categoría particular— la primera justificación de nuestro interés.

"La filosofía de la praxis presupone todo el pasado cultural, el Renacimiento y la reforma, la filosofía alemana y la Revolución Francesa, el calvinismo y la economía clásica inglesa, el liberalismo laico y el historicismo, que es la base de toda la concepción moderna de la vida. La filosofía de la praxis es la coronación de todo este movimiento de reforma intelectual y moral, dialectizado en el contraste entre cultura popular y alta cultura" [p. 91]. Tradición, entonces, como tradición humanista; y ya sabemos el valor que tiene para Gramsci este término: por lo que nos interesa, el nuevo momento del mundo es el "humanismo absoluto" [p. 111], "un humanismo absoluto de la historia" [p. 163]. Pero hay también un elemento de renovación de la tradición, de irreductibilidad, que nos remite al tema del segundo momento, al tema de la novedad histórica de la filosofía de la praxis: "Corresponde al nexo reforma protestante más Revolución Francesa; es una filosofía que también es una política, y una política que es también una filosofía" [pp. 91-92]. Le sigue de inmediato una determinación ulterior, un traspaso del relieve sociológico a la configuración histórica, casi una objetivación (en sentido hegeliano) de la filosofía de la praxis debido a que se presenta como objeto de la conciencia del filósofo: "Atraviesa aún su fase populachera; crear un grupo de intelectuales independientes no es cosa fácil; demanda un largo proceso, con acciones y reacciones... es la concepción de un grupo subalterno, sin iniciativa histórica, que se amplía continua pero inorgánicamente y sin poder superar cierto grado cualitativo que se halla más acá de

la posesión del Estado, del ejercicio real de la hegemonía sobre la sociedad entera, la cual solamente permite cierto equilibrio orgánico de desarrollo del grupo intelectual" [p. 92]. Este punto, auténtica y temáticamente gramsciano, parece también el resultado (¿o la condición?) de un factible encuentro hegeliano. Así, en efecto, Gramsci se expresará más tarde: "... enorme es la importancia que Hegel asigna a la posición de los intelectuales, la cual debe ser cuidadosamente estudiada. Con Hegel se comienza a no pensar ya de acuerdo a las «castas» o a los «estados», sino de acuerdo al «Estado», cuya «aristocracia» son precisamente los intelectuales. La concepción «patrimonial» del Estado (que es el modo de pensar por «castas») es inmediatamente la concepción que Hegel debe destruir (recuérdense las polémicas displicentes y sarcásticas contra von Haller). Sin esta «valorización» de los intelectuales realizada por Hegel nada se comprende (históricamente) del idealismo moderno y de sus raíces sociales." [2] Aquí, ese adverbio: *históricamente*, justifica los estratos sucesivos que hemos considerado deber nuestro individualizar anteriormente en el examen de la página que estamos considerando, como tránsito de un plano sociológico a un plano histórico.

Prosigamos: "La filosofía de la praxis se ha convertido también en «prejuicio» y «superstición»; tal como es, es el aspecto popular del historicismo moderno, pero contiene en sí un principio de superación de este historicismo" [p. 91]. La formulación es ahora distinta, los dos estratos han sido acercados y de esto se origina un concepto de la filosofía de la praxis como de una filosofía de la historia; en efecto, de inmediato se habla —y Gramsci hace suya la filosofía de la historia hegeliana— de la antítesis *materialismo* y *espiritualismo* como antítesis de *clase popular* y *clases tradicionales* que se origina en toda *fase de mutación*. "Hegel, a caballo de la Revolución Francesa y de la Restauración, dialectizó ambos momentos de la vida del pensamiento, materialismo y espiritualismo, pero la síntesis fue «un hombre que camina con la cabeza»" [p. 92]. Esta imagen hegeliana retorna otra vez en Gramsci, y no parece mediatizada por Marx sino fruto de un cuidadoso estudio de las últimas páginas de las *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* (cf. *El materialismo histórico...* [pp. 75-76], donde se encuentra una simpática apreciación de la enseñanza oral de Hegel, de la solicitada *referencia a la historia concreta* y de la *concreta historicidad del pensamiento de Hegel*, lo que parece anticipar de un modo insólito un nuevo juicio sobre el Hegel de la época de Berlín al que muchos autores de distintas posiciones dedican sus estudios, por ejemplo Weil).

[2] Gramsci, *Los intelectuales y...*, ed. cit., pp. 46-47.

Gramsci, para terminar con nuestro texto, establece un paralelismo nada común entre la filosofía de la praxis y la filosofía hegeliana: "Los continuadores de Hegel han destruido esta unidad y se ha retornado a los sistemas materialistas, de una parte, y a los espiritualistas, de la otra. La filosofía de la praxis, en su fundador, ha vuelto a revivir esta experiencia, de hegelianismo, feuerbachismo, materialismo francés, para construir la síntesis de la unidad dialéctica: «el hombre que camina con los pies». El laceramiento ocurrido con el hegelianismo se ha repetido en la filosofía de la praxis, esto es, que de la unidad dialéctica se ha retornado, por un lado, al materialismo filosófico, mientras que la alta cultura moderna ha buscado incorporar lo que de la filosofía de la praxis le era indispensable para hallar un nuevo elixir" [p. 92]. Obsérvese que el párrafo es de gran interés por el sentido mismo de nuestro tema y que no es casual, como veremos [p. 109 (apuntes sobre la *Hegemonía de la cultura occidental...*)].

Aquí, Hegel se encuentra plenamente reintegrado a la historia, y no hablo de lo lejos que estamos de ciertos tonos de suficiencia asumidos a veces con respecto del así llamado idealismo especulativo alemán que *históricamente* no tienen ya razón de existir. Bastaría lo que Marx dice de Hegel para destruir el mito del idealista en lucha con el mundo como si se tratara de una pelota (Schiller a Goethe, 28 de octubre de 1794). Pero no se trata solamente de reintegración a la historia, sino de reconocimiento en la historia de la filosofía de la praxis de las razones del así llamado idealismo alemán o especulativo (volveremos de inmediato sobre una variación de este término), de su lenta, pero continua y firme evolución de Hegel en la conciencia de la filosofía como ideología.

Si tenemos presente el párrafo citado al comienzo, y que hemos llamado de la aceptación ("Hegel representa, en la historia del pensamiento filosófico, algo aparte... en su sistema... puede comprenderse qué es la realidad..."), y las palabras que lo preceden inmediatamente, es decir, la determinación del radicarse de la filosofía en las contradicciones de la sociedad, pero como antítesis a la no conciencia en el sistema de estas contradicciones, por lo cual "cada filósofo está convencido de expresar la unidad del espíritu humano, es decir, la unidad de la historia y de la naturaleza; y realmente si no existiese tal convicción... las filosofías no podrían

convertirse en «ideologías»" [pp. 98-99], no debe aparecer la violencia o la *incitación;* la comprensión específica de la filosofía hegeliana y la referencia, aquí, a un texto determinado, a la "Vorrede" a la *Filosofía del derecho* donde la tarea de la filosofía como "comprensión del presente y de lo real" es visto absolutamente como contingencia, puesto que no le es posible a la filosofía "rejuvenecer las figuras de la vida", sino solamente "reconocerlas"; por ello, Hegel puede decir en otra parte, que "la filosofía no es exhortación, es algo más...". También esta página se encuentra entre aquellas en las cuales Marx encontró esos elementos de la crítica "que superan decididamente el punto de vista hegeliano".

La reintegración del pasado de la filosofía de la praxis como tradición, el reconocimiento del peso de la presencia de Hegel en la tradición de la filosofía como ideología reaparece indirectamente a través de un tema marx-engelsiano tan querido por Gramsci (a juzgar por la insistencia con la que se manifiesta). "¿Puede separarse la idea de progreso de la de devenir? No parece. Ambas han nacido juntas, como política (en Francia), como filosofía (en Alemania, luego desarrollada en Italia)" [p. 42]. Nos encontramos aquí frente al nudo de la filosofía de la praxis en Gramsci, al concepto de *bloque histórico,* del mutuo condicionarse, en este, de estructura e ideología, en el seno, entonces, de la relación entre lo político (histórico en general) y lo especulativo (filosófico-ideológico). Otro párrafo del *Quaderni III* puntualiza: "En el pasaje sobre «el materialismo francés del siglo XVIII» *(La Sagrada familia)* está bastante bien y claramente indicada la génesis de la filosofía de la praxis: es el «materialismo» perfeccionado por el trabajo de la filosofía especulativa misma y fundida con el humanismo" [p. 72]. ¿Hasta qué punto es problemática para Gramsci esta formulación? Él se plantea, es verdad, una pregunta: "... el elemento «especulativo», ¿es propio de toda filosofía, es la forma que debe asumir toda construcción teórica como tal? En otras palabras, ¿«especulación» es sinónimo de filosofía y de teoría?" [p. 72 y Q. XVIII]; pero por otra parte demuestra (indirectamente y a partir de un problema distinto) cómo es exacto nuestro primer relieve (positivo) de la presencia de la filosofía hegeliana en Gramsci: "Es preciso demostrar que la concepción «subjetivista», luego de haber servido para criticar la filosofía de la trascendencia, por una parte, y la metafísica ingenua del sentido común y del materialismo filosófico, por otra, sólo puede hallar su verificación y su interpretación histórica en la concepción de las superestructuras, mientras que en su forma especulativa no es sino una mera novela filosófica" [p. 145]. El tema ahora esbozado deviene problema en los pasajes sobre la así llamada "Traducibilidad de los lenguajes científicos y filosóficos" [pp. 71 ss.] como relación entre el *lenguaje político francés* y el *lenguaje de la filosofía clásica alemana,* entre Hegel y la Revolución Francesa, etc., que nos reconduce a nuestras premisas (hay aquí una anotación filológica sobre la fuente del famoso verso de Carducci "Decapitarán a Emanuel Kant, oh Dios...", que es muy significativo, luego cf., asimismo *Passato e presente,* [p. 58] y *El materialismo histórico...* [pp. 148-149], donde se remite a esa interpretación engelsiana muy elaborada de la proposición de Hegel sobre la identidad de lo real y lo racional generalmente entendida al revés).

Nuestra investigación podría repetir el mismo círculo a partir de otro texto, del examen, por ejemplo, de esos apuntes esquemáticos reunidos con el título "Hegemonía de la cultura occidental sobre toda la cultura mundial": el motivo de *cultura europea* y su *proceso de unificación* en Hegel, *descomposición del hegelianismo, filosofía de la praxis como resultado histórico,* y ahora podemos agregar historiográfico, está siempre presente. Historicidad debe poder significar inteligibilidad en la historia de la historia, y otorgar a sí mismo la posibilidad de configurar un pasado que tenga sentido para los hombres. De este pasado de la filosofía, que gracias a Gramsci hoy nos pertenece, hemos delineado una dirección, un momento.

Para la comprensión de esta investigación se deben tener presente algunos argumentos que podíamos también haber expuesto como introducción. Pero la libertad (no subjetiva) con que hemos recorrido el texto gramsciano y la meditación de Gramsci sobre Hegel nos permite reducir nuestras presuposiciones a esta nota. Necesaria es la premisa de carácter metodológico expuesta por Luporini en su intervención: "... la importancia filosófica del pensamiento de Gramsci... hay que buscarla en el *nivel* en que las distintas cuestiones se encuentran y tienden a articularse, en la dirección y contenido conjuntamente y en el método de su pensamiento". Tal premisa hay que entenderla en el seno del esquema que propuso Garin al señalar en la introducción de su intervención lo siguiente: "No es casual que Gramsci se proponía justamente el problema de reconstruir la génesis y la estructura de una *concepción del mundo,* pero que jamás expuso de manera sistemática, y por lo tanto imposible de hallar *en cada escrito aislado o cantidad de escritos, sino*

en el total desarrollo de los distintos trabajos intelectuales..." Garin nos recuerda también el menosprecio de Gramsci por la costumbre de *consultar los textos*. Existe, entonces, una coincidencia entre estos textos, al menos interpretados de esta manera, y prescindiendo de la casi imposible configuración de una evolución, entre fragmento y problema, coincidencia ésta que no puede ser más que dejada en todo su alcance y con toda la variedad de dirección e instancias que ella posibilita. Hay luego una premisa de carácter más íntimo que debe justificar nuestro tema, de modo que éste no evite de pronto esa recomendación gramsciana que hemos citado más arriba. Es sabido que nuestra historiografía filosófica ha manifestado y manifiesta en algunas de sus figuras una determinación de la relación Hegel-Marx, idealismo clásico alemán-marxismo, del todo original (no tiene aquí importancia que ciertas raíces de esta relación puedan identificarse con algunas interpretaciones francesas o con el Hegel de Lukács), históricamente justificada por la evolución marxista y reconducible en algunos de sus nexos a las caracterizaciones positiva-negativas que Lenin en el *Nachlass* hace de Hegel. No tiene importancia barajar nombres, pero quisiera recordar solamente el juicio de uno de estos intérpretes respecto a la evolución de un maestro que hoy no se encuentra ya entre nosotros. Massolo pudo decir recientemente de Banfi: "Él expresa la plena conciencia de que el marxismo viene desde lejos". Este juicio es un homenaje a Gramsci. La libre exploración de las coincidencias de Gramsci con Hegel puede haber arrojado un poco de luz en la dirección señalada; esto puede constituir una motivación de cómo Hegel en el seno de su histórica relación con Marx sea verdaderamente la gran causa especulativa de nuestro tiempo, y de cómo las filosofías que no se identifican con esa relación no sean nada más que lenguajes especulativamente insignificantes, puesto que niegan la realidad y se niegan ellas mismas.

LUCIANO GRUPPI

LAS RELACIONES ENTRE PENSAMIENTO Y SER EN LA CONCEPCIÓN DE GRAMSCI

En el informe del profesor Luporini se sostiene con razón que si "los puntos de referencia esenciales, las constantes del pensamiento de Gramsci con respecto a los clásicos del marxismo, se hallan en las *Tesis sobre Feuerbach...* y en la *Introducción a la Crítica de la economía política...* el concepto leninista de «hegemonía»... señala el camino del desarrollo actual de estos puntos de partida."

Gramsci, en efecto, descubre el primer término de separación entre la que él llama *filosofía de la praxis* (el marxismo) y las otras filosofías; la descubre aún antes que en la investigación teorética de sus proposiciones, de su coherencia lógica y consecuencias especulativas, en la manera en que ellas actúan políticamente y desarrollan su función en la lucha por la hegemonía. De modo que, en los análisis de Gramsci, se acompaña siempre en las relaciones entre los conceptos una relación entre hombres, clases sociales, fuerzas políticas en lucha, no por intrusión de elementos extrafilosóficos, en el debate filosófico, antes bien, por el desarrollo coherente de un método de investigación.

"Una de las mayores debilidades de las filosofías inmanentistas en general, consiste precisamente en no haber sabido crear una unidad ideológica entre lo bajo y lo alto, entre los «simples» y los intelectuales." [1]

[1] Gramsci, *El materialismo histórico...*, ed. cit., pp. 16-17. Para las próximas citas de *El materialismo...* la paginación irá en el texto entre corchetes [ ]; cuando se trate de otra obra la referencia irá al pie de página.

De las consecuencias solipsistas del idealismo, a Gramsci le interesa sobre todo y antes que nada ésta, del aislamiento de la teoría de la práctica, de la desvalorización filosófica de la experiencia, vale decir de la incapacidad de educar amplios estratos humanos. Aquí, antes que nada, descubre la contradicción del idealismo: por haber sostenido éste una concepción monista del mundo, unificado por la razón, y luego esta unidad no supo realizarla en la vida cultural de las masas. El carácter abstracto del idealismo está comprobado por su limitada capacidad de hegemonía.

"La posición de la filosofía de la praxis es antitética a la católica: la filosofía de la praxis no tiende a mantener a los «simples» en su filosofía primitiva del sentido común, sino, al contrario, a conducirlos hacia una concepción superior de la vida. Se afirma la exigencia del contacto entre intelectuales y simples, no para limitar la actividad científica y mantener la unidad al bajo nivel de las masas, sino para construir un bloque intelectual-moral que haga posible un progreso intelectual de masas y no sólo para pocos grupos intelectuales" [p. 19]. Del dualismo de la filosofía católica, a Gramsci le interesa, en particular, criticar la incapacidad de realizar la elevación de los "simples" al mismo nivel de ella, vale decir, el límite de su hegemonía.

Del concepto hegemonía, que Lenin estudió antes que nadie y desarrolló en sus aspectos políticos, de estrategia y de táctica revolucionaria, frente a las tareas prácticas de la revolución, Gramsci elabora el aspecto más típicamente filosófico, de la unidad que debe establecerse mediante la fuerza que ejerce la hegemonía, como condición de su misma hegemonía, entre teoría y práctica, entre pensamiento y ser.

La concepción de la hegemonía es el motivo conductor de todas las enseñanzas de Gramsci. Al desarrollar la concepción de hegemonía hereda toda la preciosa lección del leninismo, y partiendo de ella, supera las concepciones maximalistas de la lucha por el poder que existían en el movimiento obrero italiano. Este motivo conductor, este tema central de la investigación gramsciana, exige que se intente desarrollar todos los aspectos y las consecuencias, incluso las filosóficas, sin la comprensión de las cuales nos parece que parte de las enseñanzas de Gramsci se perderían. Y Gramsci mismo nos advierte: "La proposición contenida en la Introducción de la *Crítica de la economía política*, respecto de que los hombres toman conciencia de los conflictos de la estructura en el terreno de las ideologías, debe

ser considerada como afirmación de valor gnoseológico y no puramente psicológico y moral. De ello resulta que el principio teórico-práctico de la hegemonía tiene también un significado gnoseológico; por lo tanto, en este campo es menester buscar el aporte teórico máximo de Ilici (Lenin) a la filosofía de la praxis. En efecto, Ilici habría hecho progresar la filosofía como filosofía en cuanto hizo progresar la doctrina y la práctica política. La realización de un aparato hegemónico, en cuanto crea un nuevo terreno ideológico, determina una reforma de las conciencias y de los métodos de conocimiento, es un hecho de conciencia, un hecho filosófico" [p. 48].

De esta afirmación se vislumbra cómo Gramsci hace, por un lado, de la unidad de ser y pensamiento el elemento decisivo de la hegemonía, y por otro, hace residir el valor filosófico de la hegemonía en la unidad que ella debe realizar entre ser y pensamiento, teoría y práctica.

Separada del problema de la hegemonía, la cuestión de las relaciones entre ser y pensamiento llega a ser para Gramsci, como para todos los marxistas —pero con una conciencia que en él es extremadamente clara—, una cuestión que se aparta de la práctica, "una cuestión puramente escolástica" (Marx, *Tesis sobre Feuerbach*). En Gramsci, la conocida expresión "los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo de diferentes maneras; ahora importa transformarlo", se concibe con lúcida conciencia sólo en el terreno en el cual puede llegar a ser realidad: en el terreno de la lucha por la hegemonía y de la organización de las fuerzas políticas necesarias para su conquista y dirección.

Al encarar el problema de la relación entre pensamiento y ser, "el gran problema fundamental de toda la filosofía, y especialmente de la filosofía moderna",[2] Gramsci tiene ante sí las concepciones dualistas de la metafísica tradicional y del idealismo que debe derrotar. Especialmente, concentra la crítica, sobre el idealismo, puesto que éste representa el "punto al que ha llegado el pensamiento mundial más avanzado" [p. 7], bajo la dirección de la clase antagónica del proletariado.

Pero necesita también desarrollar el otro lado de su propia crítica: el lado contra el determinismo económico. En efecto, puesto que el concepto de hegemonía se vincula con el concepto de unidad de ser y pensamiento, esta misma unidad no puede no ser concebida

[2] Engels, *L. Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, en Marx-Engels, *Obras escogidas*, Ed. Cartago, Buenos Aires, 1957, p. 683.

más que en polémica con el idealismo, por un lado, y, con el materialismo vulgar, por el otro.

Sobre este aspecto de la polémica gramsciana contra el materialismo vulgar quisiéramos sobre todo detenernos, antes que nada, porque la crítica al idealismo nos parece se da por descontada y asimilada; en segundo lugar, porque la polémica entre marxismo y materialismo vulgar es, en muchos aspectos, una polémica interna al movimiento obrero, y las cuentas, en un momento dado, es necesario hacerlas en casa; y en tercer lugar, porque muchas de las críticas en general que se dirigen al marxismo habría en realidad que dirigirlas al materialismo mecanicista.

Gramsci subraya la función positiva que el determinismo mecanicista puede desarrollar en algunas situaciones. Si él critica el idealismo y el determinismo mecanicista, no podemos decir, sin embargo, que ubique tanto el uno como el otro sobre un mismo plano de manera general y absoluta.

"Cuando no se tiene la iniciativa en la lucha, y cuando la lucha misma termina por identificarse con una serie de derrotas, el determinismo mecanicista se convierte en una fuerza formidable de resistencia moral, de cohesión, de perseverancia paciente y obstinada" [p. 22]. Pero esto vale precisamente cuando no hay iniciativa en la lucha, cuando solamente se debe y se puede resistir. El determinismo mecanista es, para Gramsci, una filosofía de clase subalterna. "Pero cuando el «subalterno» se torna dirigente y responsable de la actividad económica de masas, el mecanicismo aparece en cierto momento como un peligro inminente, y se produce una revisión de toda la manera de pensar, porque ha ocurrido un cambio en el modo social de ser" [p. 22].

La superación del determinismo mecanicista está entonces ligada al tránsito de la clase obrera de un rol subalterno a un rol hegemónico; y el ejercicio de la hegemonía exige la superación de todo resto de materialismo vulgar en el modo de concebir la relación entre ser y pensamiento y teoría y práctica. "...En los más recientes desarrollos de la filosofía de la praxis la profundización del concepto de unidad entre la teoría y la práctica se halla aún en su fase inicial; quedan todavía residuos de mecanicismo, puesto que se habla de la teoría como «complemento», como «accesorio» de la práctica, de la teoría como sierva de la práctica" [p. 20].

El esfuerzo de Gramsci consiste entonces en superar todo residuo mecanicista para lograr establecer la más profunda unidad entre teoría y práctica y ser y pensamiento. Este esfuerzo le es necesario, repetimos, a fin de llevar adelante de la manera más consecuente el principio de la hegemonía.

¿Dónde descubre Gramsci la base para lograr la unidad entre ser y pensamiento?

La descubre en el carácter "creativo" del conocimiento.

Esto exige la superación de la concepción *receptiva* y ordenadora del conocimiento, propia de la filosofía anterior al idealismo [p. 31], y la superación de la concepción creadora del conocimiento, propia del idealismo.

"...¿Qué significa «creativo»? ¿Significa que el mundo exterior es creación del pensamiento?... Puede caerse en el solipsismo y, de hecho, toda forma de idealismo cae necesariamente en el solipsismo" [p. 31].

Para Gramsci se trata de escapar del solipsismo, de la concepción según la cual el afirmado carácter creador del pensamiento lo reduce a creativo de sí mismo, en un continuo círculo vicioso, necesariamente metahistórico; se trata de escapar "al mismo tiempo a las concepciones mecanicistas que se hallan implícitas en la concepción del pensamiento como actividad receptiva y ordenadora". Para esto "es preciso plantear el problema en forma «historicista» y, al mismo tiempo, colocar en la base de la filosofía la «voluntad» (en último análisis, la actividad práctica o política)" [p. 31].

Toda la filosofía de Gramsci tiende a superar la concepción de la objetividad como objetividad en sí misma, independiente del hombre, vale decir, más allá de la historia. De tal manera, Gramsci afirma que los fenómenos no son "algo objetivo que existe en sí y para sí" [p. 50], antes bien, "cualidades que el hombre ha distinguido a causa de su interés práctico". Así, él obtiene del carácter superestructural de nuestro conocimiento la conclusión de que reconocemos en las cosas "nada más que a nosotros mismos, nuestras necesidades y nuestros intereses" [p. 51]. Y una vez más afirma: "«objetivo» significa simple y solamente esto: llámese objetivo, realidad objetiva, a aquella realidad que es verificada por todos los hombres, que es independiente de todo punto de vista, ya sea meramente particular o de grupo" [p. 63].

"Para la filosofía de la praxis, el ser no puede ser separado del pensar, el hombre de la naturaleza, la actividad de la materia, el sujeto del objeto; si se hace esta separación, se cae en una de las tantas formas de religión o de abstracción sin sentido" [p. 64].

Y más adelante:

"El concepto de «objetivo» del materialismo metafísico parece que

quiere significar una objetividad que existe fuera del hombre; pero cuando se afirma que una realidad existiría aun si no existiese el hombre, se hace una metáfora o se cae en una forma de misticismo" [p. 147].

Llegado a este punto, se presenta un problema que ya no puede, a nuestro juicio, ser eludido. En su esfuerzo por elaborar el concepto leninista de hegemonía, a fin de poder obtener el mayor provecho posible —y esto no puede realizarse si no se plantea también en su términos filosóficos de unidad entre ser y pensamiento—, Gramsci entra necesariamente en polémica con las posiciones ideológicas de Bujarin. ¿Pero una parte de esta polémica no alcanza a tratar también una serie de formulaciones filosóficas de Lenin? Nos parece que sí y nos parece que el relator lo ha reconocido cuando afirma que para Gramsci parece excluida la tesis del conocimiento como reflejo. Nos parece también que éste es el aspecto de la cuestión que es necesario sobre todo encarar, puesto que se trata aquí no del cotejo de las posiciones de Gramsci con posiciones ya superadas como son en general las de Bujarin, sino del cotejo del pensamiento gramsciano con lo más elevado y decisivo del pensamiento marxista; con un aspecto del cual Gramsci considera poder extraer una lección de vital importancia.

Eludir tal cotejo significa, en realidad, evitar un juicio definitivo sobre el pensamiento gramsciano.

Una afirmación de Lenin —comparada con las de Gramsci, por nosotros citadas— basta para demostrar la diversidad de las posiciones.

"El materialismo es la admisión de los «objetos en sí», o sea, fuera del intelecto; las ideas o sensaciones son copias o reflejos de estos objetos." [3]

Cabe preguntarse si Lenin en su polémica antiidealista y sobre todo preocupado por ésta, no renuncia aquí a un desarrollo consecuente, en el plano estrechamente filosófico, de su concepción de la hegemonía, no disminuye y no renuncia al carácter creador de la conciencia tan claramente afirmado por Marx (cf. *Tesis sobre Feuerbach*). A nuestro juicio, al concebir el conocimiento como *reflejo* del objeto en la conciencia, Lenin pone, por un lado, el objeto fuera del conocer —es decir, fuera de la historia— y olvida, por el otro, la naturaleza creadora del conocer que el marxismo asumió crítica y conscientemente del idealismo. Reproduciéndose así el dualismo entre objeto y sujeto que caracteriza el realismo ingenuo y toda metafísica.

[3] Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, Ed. Cartago, Buenos Aires, 1956.

Muy significativo es este otro párrafo: "El «realismo ingenuo» de toda persona mentalmente sana, que no ha sido internada jamás en un manicomio o frecuentado la escuela de los filósofos idealistas, consiste en reconocer la existencia de las cosas, del ambiente, del universo, independientemente de nuestra sensación, de nuestra conciencia, de nuestro Yo y del hombre en general. Esta misma experiencia... que ha creado en nosotros la firme convicción de que existen *independientemente* de nosotros otras personas y no simples conjuntos de mis sensaciones de lo alto, de lo bajo, de lo amarillo, de lo sólido, etc., esta misma experiencia crea en nosotros la convicción que objetos, universo y ambiente existen independientemente de nosotros. Nuestras sensaciones, nuestra conciencia, son la imagen sólo del mundo exterior y es obvio de que la imagen no puede existir sin el objeto que ella representa, mientras que el objeto puede existir independientemente de quien lo piensa. El materialismo pone conscientemente en la base de su teoría del conocimiento, el conocimiento «ingenuo» de la humanidad." [4]

Es muy significativo aquí que al idealismo se lo coloque en un mismo plano con el manicomio. De esta manera, el idealismo deja de ser concebido como un momento esencial del pensamiento, que debe ser dialécticamente superado a fin de alcanzar el materialismo dialéctico, y termina por reducirse en una aberración inservible, en un momento del pensamiento que simplemente hay que eliminar. De esta manera, eliminado el idealismo, "la inversión de la praxis" se torna imposible, y es natural que se retorne al realismo ingenuo y se afirme que el materialismo lo pone como base de su teoría del conocimiento. Para decirlo en términos gramscianos, el realismo ingenuo, que puede ser mancomunado con el sentido común, no debe ya ser superado críticamente por el "buen sentido" [p. 14].

Al poner la conciencia como *reflejo* del mundo exterior —retorno al realismo ingenuo— consideramos que algunos fundamentos del marxismo pierden su validez. ¿Y qué queda de esta afirmación?

"El defecto principal de todo materialismo hasta hoy... consiste en que el objeto, la realidad, lo sensible, es concebido sólo bajo la forma del *objeto* o de la *intuición*; y no como *actividad humana sensible*, como actividad práctica, no subjetivamente". [5]

Concebido así el conocimiento como *reflejo* del objeto, el carácter creativo del conocimiento desaparece, el objeto, la realidad, vuelven

[4] *Ibíd.*

[5] Marx, *Tesis sobre Feurbach*, en Marx-Engels, *Obras escogidas*, Ed. Cartago, Buenos Aires, 1957, p. 713.

a ser concebidos sólo "bajo la forma del objeto" y "no como actividad humana sensible", tal como Marx le reprochaba a Feuerbach. Así, la afirmación, retomada con insistencia también por Lenin: "El hombre debe demostrar en la práctica la verdad, esto es, la realidad y el poder, el carácter terrenal de su pensamiento", [6] es esencialmente abandonada, puesto que al concebir la conciencia como refljo nos remite a la vieja concepción de la verdad como "adaequatio rei et intellectus", y no a la concepción según la cual la verdad se demuestra en la práctica.

La misma afirmación de la última *Tesis sobre Feuerbach:* "Los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo de diferentes maneras; ahora bien, importa transformarlo", pierde gran parte de su significado, puesto que el conocimiento que refleja, pero que no crea, vuelve a separarse de la práctica y nos remite, así, al viejo dualismo metafísico entre ser y pensamiento, práctica y teoría, política y filosofía. Una vez más se vuelve a la vieja posición que contrapone el filósofo al político.

A nuestro juicio, los motivos de este debilitamiento de algunos principios fundamentales de la filosofía marxista residen en el hecho de que, al predominar en Lenin la concepción del conocimiento como reflejo y de la idea como *copia,* se reduce el principio según el cual la objetividad del conocimiento está demostrada por la práctica.

El aporte decisivo que Lenin dio al pensamiento marxista con su concepción de la hegemonía y de la que Gramsci destaca el significado y el alcance filosófico, pareciera interrumpirse cuando, de la elaboración del concepto de hegemonía en el terreno de la teoría política, se pasa a su formulación rigurosamente filosófica, la cual exige se encare el problema de las relaciones entre ser y pensamiento, superando todo residuo de concepciones dualistas.

Gramsci apunta, precisamente porque es leninista, y le importa desarrollar el concepto de hegemonía en todos sus aspectos —desde el concepto de estrategia y táctica política hasta el concepto de filosofía— hacia la superación de todo residuo de dualismo y, por lo tanto, todo residuo de determinismo mecanicista y de metafísica.

La pregunta a la que cabe necesariamente responder es si él no cae, debido a esta posición suya, en ciertas posiciones idealistas.

Nos parece que no. Nos parece, en cambio, que se mueve en la justa dirección, donde no se contemplan proposiciones separadas (de lo que son aún apuntes escritos para su propio estudio y no destinados al público), sino que se aprehende la línea fundamental a lo largo de la cual se mueve su pensamiento.

[6] *Ibíd.*

Examinemos, por ejemplo, la proposición —ya citada por nosotros— que puede, más que ninguna otra, suscitar las mayores dudas: "«Objetivo» significa simple y solamente esto: llámese objetivo, realidad objetiva, a aquella realidad que es verificada por todos los hombres, que es independiente de todo punto de vista, ya sea meramente particular o de grupo" [p. 63].

¿No se presenta ésta como una proposición típicamente idealista? Se trata de averiguar qué significa para Gramsci comprobar una realidad y cómo se realiza la comprobación.

Para Gramsci, la realidad se comprueba siempre de manera histórica. "La expresión de Engels, de que la «materialidad del mundo está demostrada por el largo y laborioso desarrollo de la filosofía y de las ciencias naturales», contiene precisamente el germen de la concepción justa, puesto que se apela a la historia y al hombre para demostrar la realidad objetiva."

"El hombre conoce objetivamente en cuanto el conocimiento es real para todo el género humano *históricamente* (el subrayado es de Gramsci), unificado en un sistema cultural unitario; pero este proceso de unificación histórica adviene con la separación de las contradicciones internas que laceran a la sociedad humana"... "Lo que los idealistas llaman «espíritu» no es un punto de partida, sino de llegada, el conjunto de las superestructuras en devenir hacia la unificación concreta y objetivamente universal, y no ya un presupuesto unitario, etcétera" [p. 146].

Gramsci, al afirmar entonces la historicidad del conocimiento se separa del idealismo; concibiendo la conciencia como resultado de todo un proceso histórico y no como el presupuesto de este proceso.

Entonces es afirmada al mismo tiempo la historicidad del objeto, que queda, en cambio, en las concepciones del materialismo mecanicista y del realismo en general fuera de la historia: "conocemos la realidad sólo en relación al hombre y puesto que el hombre es devenir histórico, también el conocimiento y la realidad son un devenir, también la objetividad es un devenir", etc. [p. 146].

Sin embargo, la oposición del marxismo al idealismo que se realiza al afirmar la historicidad del conocimiento sería aún aparente, puesto que también el idealismo sostiene tal historicidad. Es necesario profundizar más para aprehender la diferencia esencial entre la posición gramsciana —nosotros la llamamos marxista— y la idealista; la marxista consiste en afirmar que el proceso histórico es un proceso de acción, en

que teoría y práctica se unen a fin de superar las contradicciones de la sociedad que determinan el carácter superestructural del conocimiento, limitando por consiguiente la validez objetiva; para lograr una sociedad en que el hombre no esté ya alienado es necesario que el conocimiento también esté libre de toda clase de alienación.

Nos parece entonces que la posición gramsciana se separa de la idealista, se torna irreductible al idealismo, del mismo modo en que Vico se separaba de toda posibilidad de ser interpretado de manera idealista, cuando, en su polémica anticartesiana, rechazaba convertir el pensamiento en el criterio de la verdad; en cambio, lo obtenía de la experiencia.

Gramsci naturalmente va más allá y confía que de la reciprocidad de la "verdad" y del "hecho" el pensamiento puede guiar una acción capaz de liberarlo de los límites que lo sujetan; y confía en que la acción, al liberar el pensamiento, obtenga de esto una nueva capacidad creadora, a fin de que siempre, de un nuevo "hecho", derive una nueva "verdad" y viceversa, en íntima unidad dialéctica.

En Gramsci la historicidad del conocimiento está entonces caracterizada por su carácter práctico, puesto que demuestra su propia validez en la práctica misma, haciendo que ésta se desarrolle cada vez más en su propio carácter creador y se aleje cada vez más de ese carácter de *reflejo*, de *copia*, que le había sido otorgado por el realismo ingenuo y que correspondía a una época en que el escaso desarrollo de las ciencias y la escasa conciencia de la capacidad transformadora de la acción política y los límites reales de ésta, habían, de manera deficiente, puesto en relieve el carácter creador del conocimiento, en una época, más bien, en que el conocer (y asimismo el actuar humano) era efectivamente menos creador. Lo que caracteriza al marxismo es que en él llega a la plena madurez la conciencia del carácter creador del conocer y del actuar, y es superado todo lo que aún hay de abstracto y de teológico en la afirmación idealista de la creatividad del conocer mismo. Es en este sentido que "el movimiento obrero es el heredero de la filosofía clásica alemana".

Consideramos que el mérito de Gramsci reside precisamente en haber descubierto estos aspectos decisivos del marxismo y de haber colocado en su justa medida la historicidad de la conciencia, vinculándola a la lucha por la hegemonía.

"La conciencia de formar parte de una determinada fuerza hegemónica (esto es, la conciencia política) es la primera fase para una ulterior y progresiva autoconciencia, en la cual, teoría y práctica, se unen finalmente. Pero la unidad de teoría y práctica no es, de ninguna manera, algo mecánicamente dado, sino un devenir histórico, que tiene su fase elemental y primitiva en el sentido de «distinción», de «separación», de independencia instintiva, y que progresa hasta la posesión real y completa de una concepción del mundo coherente y unitaria" [p. 20].

Al ser unido el proceso, por lo cual teoría y práctica se tornan unitarias a la conquista de la hegemonía, aparece toda la función del partido, como guía educador, organizador de la lucha por la hegemonía y aparece aquí el significado y el valor filosófico del partido: o simplemente el carácter "filosófico" del partido. El "moderno príncipe", el "intelectual colectivo", de quien Gramsci habla, puede muy bien ser considerado también el *demiurgo*, en virtud del cual se realiza la unidad de teoría y práctica, de pensamiento y ser; un demiurgo que surge de las sombras del mito y toma cuerpo en la realidad de la historia. El partido es el *filósofo colectivo* y el político colectivo. La acción demiúrgica del partido es la que permite al proletariado "convertirse en heredero de la filosofía clásica".

En esto reside esencialmente el carácter filosófico del partido y no sólo en el hecho de que posea "una concepción del mundo", ya que en este sentido su carácter filosófico no habría salido de la esfera tradicional.

La función del partido en la lucha por la hegemonía, su capacidad demiúrgica de realizar, mediante un proceso histórico que se lleva a cabo fatigosamente en su propio seno, la unidad de la teoría y de la práctica, permiten afirmar que *no se hace filosofía* fuera del partido, es decir, fuera de una gran experiencia colectiva, que se ha formado y se desarrolla históricamente, de pensamiento y acción. En esto reside el *carácter de partido*, del filosofar.

La importancia que el partido adquiere al articularse a lo largo de esta línea de desarrollo del pensamiento marxista, es, a nuestro juicio, la confirmación de la validez de la misma; allí donde se insiste en conducir la polémica antiidealista poniendo el acento sobre el carácter de reflejo, de copia del conocimiento y no en cambio sobre su carácter creador, la función del partido se achata.

Como prueba de la argumentación que hemos desarrollado para demostrar que el pensamiento de Gramsci no se lo puede reducir de ninguna manera a los esquemas del idealismo, planteamos otra cuestión. Lenin afirma: "La única «propiedad» de la materia, cuyo reconocimiento es la base del materialismo filosófico, es la propiedad de ser una realidad objetiva, de existir fuera de nuestra conciencia."[7]

[7] Lenin, *ob. cit.*

Negar, como hace Gramsci, que la objetividad del ser consiste en su "existir fuera de nuestra conciencia", ¿significa caer en el idealismo?

Se cae en el idealismo cuando se reduce el ser al pensamiento, de manera que toda historicidad, aunque afirmada, se anula en realidad en la "idea absoluta", en el espíritu como acto puro —por lo tanto metahistórico— al cual inevitablemente debe llegar el idealismo llevado coherentemente hasta sus consecuencias.

Para evitar la conclusión idealista ¿es indispensable afirmar "una realidad objetiva que existe fuera de nuestra conciencia? En este caso se evitaría el solipsismo para caer en otra contradicción: la que ya le hemos reprochado al realismo ingenuo de afirmar, evidentemente con el pensamiento y por lo tanto incluyéndola en el pensamiento, una realidad objetiva cuyo ser estaría fuera del pensamiento. Aún más: se ignoraría el carácter superestructural del conocer que imposibilita concebir una objetividad para sí.

Tanto uno como otro, el solipsismo idealista y el realismo ingenuo, niegan el conocer como relación. El idealismo porque reduce uno de los términos (ser) de la relación al otro (pensamiento); el realismo ingenuo —aunque el hecho aparece menos evidente— porque niega al sujeto su subjetividad, es decir, su carácter activo y, por consiguiente, lo reduce en esencia al objeto. Tanto el idealismo como el realismo ingenuo (a este último se remite el materialismo mecanicista por lo que concierne a la teoría del conocimiento), niega, a causa de las consecuencias inevitables de sus posiciones, el conocer como relación y por ende su capacidad creadora. Se evidencia una vez más que hay que partir de la afirmación de que la validez del pensamiento se demuestra "en la actividad práctica". Y es precisamente en la actividad práctica que se demuestra el carácter de *relación* del conocer, la imposibilidad de reducirlo a mero pensamiento o a copia de la realidad, ya que en caso contrario perderíamos toda posibilidad de actividad práctica, creadora y transformadora y que como tal exige siempre el sujeto y el objeto, el sujeto que transforma y el objeto transformado, la capacidad de objetivarse del sujeto, en cuanto éste transforma el objeto, y la subjetividad del objeto en cuanto en él actúa la capacidad transformadora del sujeto. Sólo en la práctica —nos dice Engels, y nos lo repite Gramsci— se disuelve el noúmeno. Es entonces la afirmación de la practicidad del conocer la que permite defender la historicidad, afirmar la historicidad de la conciencia y a la vez la de la realidad objetiva, la historicidad de la unidad entre teoría y práctica, y reencontrar en el siguiente historicismo del materialismo, indisolublemente ligada a la *practicidad* del pensamiento, el rasgo que lo distingue de manera decisiva del idealismo.

Junto a la practicidad del conocer, obstaculiza toda asimilación del pensamiento gramsciano al idealismo, la afirmación que el mismo formula acerca del carácter superestructural del conocer, no es más que una manera de definir y determinar el carácter práctico.

Afirmar el carácter superestructural del conocer significa partir de la experiencia histórica, comprobar históricamente cómo la estructura haya precedido a la superestructura, para luego afirmar un principio de valor gnoseológico como es el del carácter superestructural del conocer. Afirmar una superestructura significa entonces comprobar un hecho objetivo. Significa atribuir al carácter de "actividad" del conocer un significado no absoluto, sino en realidad metafísico y místico que le es atribuido por el gentilianismo: significa atribuir a la practicidad del conocer un evidente carácter sensible, tal como aparece por otra parte en nuestra exposición sobre el significado filosófico y gnoseológico del partido. Comprobar el carácter superestructural del conocer significa, por otra parte, partir de la comprobación de este hecho objetivo a fin de afirmar el nexo indisoluble entre sujeto y objeto, la imposibilidad de una objetividad para sí. Por otra parte, la misma afirmación del conocer como hecho superestructural es ella misma superestructural.

"La filosofía de la praxis es el «historicismo» absoluto, la mundanización y terrenalidad absoluta del pensamiento, un humanismo absoluto de la historia. En esta línea debe ser excavado el filón de la nueva concepción del mundo" [p. 163].

Se nos objetará que Marx afirmaba abiertamente la prioridad del ser sobre la conciencia, y que, en la concepción que defendemos, tal prioridad parece en un momento dado fundirse en la unidad de ambos.

Nosotros agregamos que, al tener presente la Introducción de la *Crítica de la economía política,* jamás debemos olvidar la tercera tesis sobre Feuerbach, que afirma: "La doctrina materialista de que los hombres son productos de las circunstancias y de la educación..., olvida que las circunstancias son transformadas precisamente por los hombres y que el mismo educador debe ser educado."

Además, tiene que tenerse bien presente que el ser al que Marx se refiere es una realidad bien determinada y no ya el "ser" de la metafísica: o sea, son las relaciones de producción y cambio. Son, pues, el resultado de la obra del hombre mismo, son historia; relaciones en las cuales el hombre interviene, en verdad, inconsciente-

mente, pero que, sin embargo, no existirían sin su trabajo, el cual a su vez deriva siempre de un cierto grado de desarrollo de la conciencia. Se trata entonces de una prioridad que no quiebra la relación entre ser y conciencia, sino que, al contrario, se comprueba en el seno mismo de esta relación.[8] También aquí debemos remitirnos a que la unidad entre ser y pensamiento no se da mecánicamente, antes bien, se realiza históricamente, para destacar como, a medida que se desarrolla la capacidad hegemónica de la clase, se realiza también la conciencia de las relaciones de producción y de cambio, de las leyes objetivas que las regulan y por ende la capacidad de dirigirlas apoyándose en esas mismas leyes.

Naturalmente también el concepto de *materia* se desarrolla y profundiza en la concepción gramsciana.

Lenin se muestra muy cercano al viejo materialismo cuando afirma que el "pensamiento es una función del cerebro" y nada más que esto; cuando no se plantea la cuestión del salto cualitativo que, sin embargo, se realizan en los procesos fisiológicos del cerebro y un máximo proceso como es el pensamiento; es difícilmente analizable con los medios exclusivos de investigación de la fisiología. Nos parece que el salto dialéctico que se realiza de los procesos fisiológicos del cerebro al pensamiento tiene que ser investigado en el hecho de que el pensamiento es una *relación*. En este carácter del pensamiento, como relación, Gramsci insiste en su esfuerzo por superar todo residuo de materialismo mecanicista. "Que la naturaleza humana sea el «conjunto de las relaciones sociales», es la respuesta más satisfactoria, porque incluye la idea de devenir: el hombre deviene, cambia continuamente con la modificación de las relaciones sociales y porque niega al «hombre en general»" [p. 40].

Lenin afirma que la "única «propiedad» de la materia, cuyo reconocimiento es la base del materialismo filosófico, reside en la posibilidad de ser una realidad objetiva, de existir fuera de nuestro conocimiento". Esta proposición debe ser sometida, a nuestro juicio, a la crítica gnoseológica a la que hicimos referencia anteriormente. La cuestión que se plantea es, por lo tanto, la siguiente: si la materia no es una realidad objetiva, existente fuera de nuestra conciencia, ¿a qué se reduce entonces el concepto de materia? Según nuestro parecer, debe ser abandonado el concepto de materia en sentido general y absoluto que nos remite al materialismo metafísico. Sostenemos,

[8] Si fuese de otra manera se retornaría una vez más a ese dualismo del pensamiento que el marxismo quiere superar.

en cambio, que a cada ciencia le corresponde definir su propia materia, es decir, el objeto de su propia investigación. La investigación no se concibe, en efecto, fuera de esa misma investigación.

"Es evidente que para la filosofía de la praxis la «materia» no debe ser entendida con el significado que resulta de las ciencias naturales (física, química, mecánica, etc., y estos significados han de ser registrados y estudiados en su desarrollo histórico), ni en los resultados que derivan de las diversas metafísicas materialistas."

"Se consideran las diversas propiedades (químicas, mecánicas, etc.) de la materia, que en su conjunto constituyen la materia misma (a menos que se recaiga en una concepción del noúmeno kantiano), pero sólo en cuanto devienen «elemento económico» productivo. La materia, por lo tanto, no debe ser considerada en sí, sino como social e históricamente organizada por la producción, y la ciencia natural, por lo tanto, como siendo esencialmente una categoría histórica, una relación humana" [p. 164].

La materia es por ello reducida a la economía, a las relaciones de producción y de cambio, a una realidad histórica que es obra del hombre, que puede ser afirmada en cuanto el hombre entra en relación con ella y cuya objetividad está demostrada, en la práctica, mediante la lucha por transformarla.

Aquí, a mi juicio, se realiza el esfuerzo de Gramsci para zafarse del materialismo mecanicista mientras conduce justamente su polémica contra el idealismo, a fin de desarrollar de la manera más consecuente la concepción marxista de la creatividad del conocimiento.

Nos parece que Gramsci se vincula con el elevado temple filosófico del momento en que el marxismo rompe el cordón umbilical con el idealismo y con toda posición metafísica, como quiera que ésta se disfrace. Gramsci se vincula directamente a la esencia de las *Tesis sobre Feuerbach*, cuya validez fue siempre ratificada por Marx y Engels. En la concepción de Gramsci se recupera la riqueza inagotable de la primera tesis que tan abiertamente afirma que el objeto debe ser concebido no sólo como tal, sino "como actividad humana sensible, como actividad práctica". El objeto debe ser concebido también "subjetivamente". Aquí, al idealismo, se le reivindica el mérito —frente al materialismo de Feuerbach— de haber desarrollado el lado activo del conocimiento (en cambio, se critica naturalmente el carácter abstracto del conocimiento en el idealismo). Feuerbach es criticado porque no concibe la misma actividad humana como "objetiva".

Por el hecho de que Gramsci se mantiene al nivel de este filón

del pensamiento marxista hay que investigar la sustancia leninista de su concepción y su consiguiente leninismo. Esto reside en la capacidad de comprender —más allá y gracias también a su polémica con una serie de proposiciones filosóficas de Lenin— cómo el concepto leninista de hegemonía permita superar de manera radical todo determinismo económico, en filosofía, así como todo maximalismo que en política estorbe la función hegemónica de la clase obrera. Y gracias también a todo lo que Gramsci pudo lograr y obtener tantos frutos de la concepción leninista de la hegemonía.

Cuarta parte

LA ESTÉTICA, LA CULTURA Y LA CIENCIA EN EL PENSAMIENTO DE GRAMSCI

Galvano della Volpe

ASPECTOS DE LA ESTÉTICA EN LA OBRA DE GRAMSCI

Es preciso insistir sobre el alcance del pensamiento gramsciano con respecto al problema del arte, ya que los breves y ocasionales escritos estéticos de Gramsci revelan, también en este sentido, la que es la sustancia de un método filosófico de carácter materialista-histórico. Lo que, por cierto, no carece de importancia, si se piensa que respecto al problema estético el método materialista-histórico no brindó aún resultados sistemáticos, no obstante las intuiciones y las notables premisas de Marx, Engels y tantos otros. Al respecto basta recordar la advertencia marxista en la *Introducción* (1857) a la *Crítica de la economía política* (1859). "La dificultad (para el materialista, por supuesto) no reside —dice Marx— en entender cómo el arte (figurativo) y el *epos* de los griegos se hallan ligados a ciertas formas de desarrollo social: la dificultad reside en entender cómo ese arte y ese *epos* puedan procurarnos aún un goce artístico y se consideren en ciertos casos como norma y modelo inaccesibles." Esta advertencia significa que ya el genio filosófico de Marx había percibido la excesiva complejidad del problema estético cuando se lo quiere presentar en términos materialistas rigurosos y no ya en términos positivistas (una vez comprobada la carencia de un enfoque idealista): es decir, que el lazo social, histórico de la obra de arte no sólo puede condicionarla mecánicamente y, por lo tanto, ser incapaz de explicar esa ejemplaridad *sui generis* que posee de hecho la obra artística, sino que debe formar parte de la estructura misma de la obra de arte como tal. Lo que implica, a su vez, el problema de una consideración gnoseológica exacta del lugar y de la función en la obra de arte de ese núcleo racional, intelectual, que es el único trámite presumible en ella, de las ideologías y dis-

tinciones conceptuales y prácticas, de hechos e instituciones a que se reduce, en realidad, esa especie de sedimento orgánico de la historia, en la obra de arte misma, cuya presencia debe ser demostrada por quien sostiene la tesis estética materialista.

Ahora bien, siendo el núcleo racional, al que hemos aludido, lo que constituye la estructura en sentido riguroso y específico de la obra de arte literaria ("estructura de las obras", ya dice Gramsci, es la "coherencia lógica e histórico-actual de las masas de sentimientos representados artísticamente"), no será difícil comprender el interés que para nosotros tiene el examen de las observaciones materialistas gramscianas sobre las relaciones entre la estructura y la poesía en *La Divina Comedia*, y particularmente en el canto X del Infierno.[1]

En oposición a toda la tradición romántica y posromántica de la crítica dantesca que, de De Sanctis a Croce y Momigliano y otros, considera que la estructura (el intelecto) en *La Divina Comedia* es una cosa y la poesía (fantasía) es otra (el concepto ético del infierno, dice De Sanctis, permanece poéticamente ocioso y no sirve más que a la sola clasificación de los contenidos abstractos), Gramsci considera, en este caso, que la poesía en el canto de Farinata cesa con la "didascalia" recitada por éste ("Noi veggiam, come quei c'ha mala luce, / le cose, disse, che ne son lontano; / ...Quando s'appressano o son, tutto é vano / nostro intelletto", etc.[2]) en respuesta a la pregunta de Dante que no se explica el por qué de la dolorosa y dramática ignorancia de Cavalcante acerca del destino de su hijo Guido de que si vive aún ("Di subito drizzato gridó: come / dicesti?, egli ebbe?, non viv'egli ancora?, / non fiere gli occhi suoi lo dolce lome?"),[3] Gramsci observa que "Dante no interroga a Farinata sólo para «instruirse», lo interroga porque ha quedado impresionado por la desaparición de Cavalcante. ["Quando s'accorse d'alcuna dimora / ch'io facea dinanzi alla risposta, / supin ricadde e piú non parve fuora".][4] [y] quiere que se le desate el nudo que le impidió responder a Cavalcante; se siente culpable ante Cavalcante [Allora, come di mia colpa compunto, / dissi: Or direte dunque a quel caduto, / che'l suo nato é co'vivi ancor congiunto; / e s'i'fui, dianzi alla risposta muto, / fate i saper che'l fei perché pensaba / giá *nell'error che m'avete soluto*".][5] Y que, por consiguiente, "el fragmento estructural [es decir, el concepto topográfico de la previsión, por parte de los condenados de ese jirón, del futuro y de su ignorancia respecto al presente] *no es solamente estructura*, entonces, es *también poesía*, es un *elemento necesario* del *drama* que se ha desarrollado" (cursiva nuestra). Y agrega puntualmente que "la palabra más importante del verso «Forse cui Guido vostro ebbe a disdegno»[6] no es «cui»[7] (Virgilio) o «disdegno»,[8] sino únicamente «ebbe»";[9] ya que "sobre «ebbe» cae el acento *estético* y *dramático* del verso y ése es el origen del drama de Cavalcante interpretado en las didascalias de Farinata: y aquí está la «catarsis»".

Ahora bien, no es ilícito argüir de lo que precede, ya que es precisamente de esto —de esta capacidad gramsciana de advertir las razones de la razón, intelectualidad o discursividad en la obra de arte, sin caer, al romperse el encanto del *formalismo*, es decir, de la estética (mistificante) de la "intuición irreflexiva" o "pura", en la tentación de un *contenidismo* sociológico, aunque refinado— que se anuncia la posibilidad de una nueva (integral) crítica literaria y artística y de la correspondiente e implícita Estética materialista. Notable capacidad, que no se encuentra casi en ninguno de los teóricos y críticos literarios materialistas posteriores a Marx y Engels, y que van desde Pléjanov a Lukács (de este último como crítico literario basta recordar la sobrevaloración de Balzac en perjuicio de Stendhal y Flaubert). Pero justamente de esta capacidad de aprehender y demostrar la plenitud cognoscitiva de la poesía (no sólo fantasía, sino también intelecto) depende, como premisa necesaria, de la posibilidad de demostrar en general la plenitud humana de la misma, es decir, su historicidad concreta y social: ¿cómo podría de otra manera reflejarse la historia con sus distinciones y sus nexos infinitos en la obra de arte reducida a la pura fantasía "irreflexiva"

[1] Gramsci, *Literatura y vida nacional*, Ed. Lautaro, Buenos Aires, 1961, pp. 51-55.

[2] Nosotros somos los que tienen la vista cansada, los que ven las cosas distintas. Cuando las cosas están próximas, nuestra inteligencia es vana.

[3] Irguiéndose repentinamente exclamo: ¿Cómo dijiste?, ¿tuvo? Pues qué, ¿no vive aún? ¿No hiere ya sus ojos la dulce luz?

[4] Cuando observó que yo tardaba en responderle cayó supino en su tumba y no volvió a aparecer más.

[5] Entonces, como arrepentido por mi falla, le dije: decid a ese que acaba de caer que su hijo está aún entre los vivientes; y si antes no le respondí; hacedle saber que lo hice porque estaba pensando en la *duda que me habéis revelado*.

[6] A quien quizá vuestro Guido tuvo en desdén.

[7] Quien.

[8] Desdén.

[9] Tuvo.

(Croce) que es indiscriminada y no discrimina por definición? Ya sabemos que el sedimento histórico orgánico de la obra de arte, postulado necesariamente por la tesis estética materialista, se reduce (o consiste, en efecto) nada más que a un núcleo racional o estructural, idóneo solamente para servir de trámite, o sea, mediar en la obra de arte, las ideologías y todas las distinciones empíricas-ideales con las que está compuesta la vida y toda la realidad social e histórica.

Sigamos aplicando estos criterios a *La Divina Comedia*. Si elegimos, por ejemplo, el popularísimo canto de Paolo y Francesca, es evidente que no podemos abstraer las figuras principales y su movimiento, no sólo del conjunto del canto V al que pertenecen y de la cántica misma, sino tampoco podemos abstraerlo de toda *La Divina Comedia* con su armazón o estructura. La verdad sea dicha. Encontramos, por ejemplo, en la *Espinette amoureuse*, de Jean Froissart (1337-1414), un episodio amoroso poetizado casi análogo al episodio de la lectura de los amantes evocado por Francesca y que tienen en común inclusive algunos versos: "Elle me requist par sa grace / que ye vosisse un petit lire / Adonc lisi tant seulement / des feuilles, ne sçai deus ou trois. / Elle l'entendoit bien, entrois (mientras / que je lisoie. Diex li mire! (la recompense) / Adont laissames nous le lire." Ahora bien, lo que establece verdaderamente la diferencia del significado y del valor poético entre los dos textos y convierte en exterior su analogía no es solamente la desanctiana "fatalidad de la pasión", presente en el contexto dantesco y ausente en el francés que es de tono meramente galante y cortesano; no es solamente lo "humano" más profundo del fragmento dantesco, sino es *también y no menos* la estructura moral cristiano-católica, y precisamente el *elemento estructural* que es el *juicio* ético-religioso que sitúa topográficamente a los amantes dantescos en el "girón" de "i peccator carnali / che la ragion sommettono al talento", etc; y *estéticamente* todo es pertinente a ese complejo de elementos históricos (intelectuales) a los que los filólogos, como, por ejemplo, Crescini, se remiten: "la teoría del «cor gentile», la sombra antigua de la fatal deidad del Amor que se asoma a través de la cristiana conciencia medieval". etc. ¡Otro que hablar, como hace De Sanctis, de ociosidad poética (véase la "alotropía" crociana), de los conceptos éticos del Infierno y, naturalmente, con mayor razón (dado su punto de vista romántico y estetizante), de los de las otras cánticas mucho más comprometidos teológica e intelectualmente!

Llegados a este punto de la demostración, nos parece muy difícil adoptar dos medidas y dos valores y admitir ante una eventual argu-

mentación que lo que vale para Dante *et coeteri* no valga igualmente para los modernísimos poetas como, por ejemplo, Maiakovski y Brecht; y por lo tanto, la pertinencia estética reconocida en la ideología-estructura de la poesía dantesca debemos reconocerla también en la ideología-estructura de la poesía socialista de Maiakovski y Brecht.

Antes de concluir, nos parece digno de recordarse otro análisis estético-materialista, que no es de Antonio Gramsci, pero que también revela un nuevo sentido moderno del método materialista-histórico: la definición del carácter de *típico artístico* señalada por Malenkov en el informe al XIX Congreso del Partido Comunista de la URSS. "Al crear las imágenes artísticas —dice— nuestros artistas, escritores, trabajadores del arte, deben recordar siempre que lo *típico* no es tanto lo que se encuentra con más frecuencia, sino más bien lo que más aguda y totalmente expresa la esencia de una determinada fuerza social. En la concepción marxista-leninista lo típico no significa en absoluto una forma de media estadística; la tipicidad corresponde a la esencia de un fenómeno histórico-social dado, no se identifica con lo más difundido, con lo más frecuente o común. La *hipérbole consciente*, la acentuación de una imagen, no excluye la *tipicidad*, antes bien, la *revela totalmente y la destaca*." (cursiva nuestra). Y nos parece un hecho notable y justo el haber incluido en ese innegable producto de *intelectualidad* que es lo *típico* (o conjunto de caracteres comunes y específicos) también la metáfora y el simbolismo poético en general. Además, es un hecho notable y justo que no sólo toda consabida hipérbole o imagen acentuada se incluya en el dominio de la metáfora, como nos ha demostrado primeramente Aristóteles en la *Retórica* (1413 a, 19 ss.) ("Las hipérbolas logradas son también ellas metáforas; por ejemplo, esa acerca de un tal con un ojo machucado: «lo hubiéramos llamado una cesta de moras»"), sino que la metáfora no es (si la consideramos en términos gnoseológicos exactos, sin esteticismos metafísicos) más que un resultado *intelectual*, como producto de una comparación, relación o *nexo* (mental) de lo *múltiple* o diverso (como son las imágenes como tales). Y, en efecto, decía Aristóteles en la *Poética* (1495 a, 6 ss.), "saber encontrar bellas metáforas significa saber ver y aprehender la semejanza (nexo) de las cosas entre sí" y "*también en filosofía, ver lo semejante* aun entre cosas lejanas y *diversas*, es prueba de singular agudeza de *intelecto*" (*Retórica*, 1412 a, 9 ss.). El agregado, entonces, sugerido por Malenkov, de la metáfora en lo típico artístico (ya descubierto por Engels) señala un progreso en la elaboración de una Estética materialista: en cuanto, con la implícita sugerencia

de alejar este fundamental proceso formal (metáfora, símbolo) de la superstición decadente, esteticista, de un universal "fantástico", coopera a aprehender y fijar ese carácter de *intelectualidad* del arte en general, sin cuya admisión no es posible, ya lo sabemos por lo que precede, fundar con rigor filosófico una Estética materialista o un concepto del Realismo socialista.

Son, entonces, dos ensayos de análisis estético-materialista, el gramsciano y el malenkoviano, que cooperan, mediante la solución de los diversos problemas, para un mismo resultado: la demostración del carácter intelectual (concreto) de la obra de arte y de la dependencia orgánica de ésta de la historia y de la sociedad. El análisis gramsciano, en cuanto análisis de la relación (orgánica) entre estructura y poesía en la *Comedia* (un principio de revolución en la crítica dantesca y literaria en general; la tentativa posterior de T. S. Elliot, tan aplaudida por nuestros últimos dantistas, es muy inferior a ésta; Elliot trata de revalorizar la alegoría del poema sacro en base a la distinción superficial, psicológica, de "estructura emotiva" y "andamiaje alegórico" o intelectual que "hace posible" la primera "sin" que sea necesaria la "comprensión" de ella misma, o sea, la segunda!). El análisis malenkoviano en cuanto sugiere la intelectualidad de la metáfora por su participación en los procesos de tipificación.

Debemos, sin embargo, reconocer que, aunque estas premisas teóricas vengan desarrolladas y razonadas hasta sus últimas consecuencias, o sea, sistematizadas, habríamos resuelto, sin embargo, sólo un aspecto del complejo problema estético materialista: o sea, el problema del lazo orgánico de la obra de arte con la sociedad y con la historia tramite el carácter intelectual de la misma (de allí su plenitud humana: que es, como se ha visto, tanto razón o intelecto cuanto fantasía e intuición, como quiere llamársela). Pero queda aún el otro aspecto problemático para resolver: el, como se acostumbra decir desde Kant y la *Romantik* en adelante, de la autonomía de la obra de arte, o sea, de ese aspecto por el cual ella no depende y no se confunde en cuanto tal con la obra científica en general (véase la ejemplaridad *sui generis*, y artística, en el texto de Marx citado anteriormente). La hipótesis formulada por quien escribe al respecto, para resolver este otro aspecto del problema estético, la hipótesis de un carácter diferencial científico, técnico-semántico, y ya no metafísico de la obra de arte (el carácter de la organicidad y semántica distinguiría el discurso poético del no poético o de las ciencias en general, semánticamente desorgánico); tal hipótesis, por razones obvias, no podemos desarrollarla en este lugar.

ADRIANO SERONI

LA DISTINCIÓN ENTRE "CRÍTICA DE ARTE" (ESTÉTICA) Y "CRÍTICA POLÍTICA" EN GRAMSCI

EL CONCEPTO DE "LUCHA CULTURAL" Y LAS INDICACIONES METÓDICAS PARA UN NUEVO HISTORICISMO CRÍTICO

En los límites de un "informe" seré necesariamente breve: procederé por indicaciones, no pretendiendo ofrecer soluciones orgánicas con la consiguiente amplitud demostrativa. Las citas serán reducidas a lo esencial.

Los elementos fundamentales del problema que nos interesa son:

a) "crítica e historia del arte",[1] o sea, "hechos de carácter estético o de arte puro";[2]

b) "crítica política" o "crítica de las costumbres",[3] o sea, "hechos de «política cultural» (es decir, de política a secas)";[4]

c) la "fusión" necesaria, y el estudio de las maneras cómo ella puede llevarse a cabo a fin de lograr el "tipo de crítica literaria propia de la filosofía de la praxis".[5]

Para explayarnos en torno a estos tres elementos y a su relación, debemos, *in limine*, especificar que la interdependencia dialéctica entre los dos "distintos" está expuesta por Gramsci en un párrafo del que hemos extraído la primera cita, en el tránsito de una posición negativa a una posición positiva:

"La relación artística muestra, especialmente en la filosofía de la praxis, la fatua ingenuidad de los papagallos que creen poseer, en unas pocas fórmulas estereotipadas, la llave para abrir todas las puer-

[1] Gramsci, *Literatura y vida nacional*, ed. cit., p. 22.
[2] *Ibíd.*, p. 28.
[3] *Ibíd.*, p. 22.
[4] *Ibíd.*, p. 28.
[5] *Ibíd.*, pp. 23, 37-39.

tas (llaves conocidas con el nombre de «ganzúas»). Dos escritores pueden representar (expresar) el mismo momento histórico-social, siendo uno artista y el otro un simple pintor de brocha gorda. Agotar la cuestión limitándose a describir lo que representan o expresan socialmente ambos escritores, es decir, resumiendo más o menos bien las características de un determinado momento histórico-social, significa no rozar siquiera el problema artístico. Todo esto puede ser útil y necesario, y lo es efectivamente, pero en otro campo: en el de la *crítica política*, de la *crítica de las costumbres*, en la lucha por destruir y superar ciertas corrientes de sentimientos y creencias, ciertas actitudes hacia la vida y el mundo. No es *crítica* e *historia del arte* y no puede ser presentada como tal, so pena de confusionismo, retroceso o estancamiento de los conceptos científicos, es decir, no lograr la obtención de los fines inherentes a la *lucha cultural*."[6]

Intentemos replantear la argumentación, en el citado párrafo gramsciano, evidentemente polémico, en relación al positivismo, poniendo de relieve el pasaje conclusivo. Muy hábilmente, a nuestra manera de ver, Gramsci pone en primer plano el concepto de *lucha cultural* y los consiguientes fines; y esto hace que se distinga claramente la crítica política y la crítica de las costumbres de la lucha cultural: es decir, la crítica política y la crítica de las costumbres no son más que aspectos parciales de la lucha cultural, cuyos fines pertinentes consisten en la vivificación y puntualización de los conceptos científicos y en este caso, de los principios del juicio estético. Ahora bien, que Gramsci ponga el acento en la *lucha cultural* es un hecho natural, lógico diríamos, en un marxista, puesto que la lucha para el renovamiento de la sociedad conduce inevitablemente al sujeto activo de la lucha al enfrentamiento con la cultura de la vieja sociedad y con el espíritu y el "mundo" expresado por las mismas obras de arte originadas en esa vieja cultura. Frente a esta lucha las necesidades de carácter propagandístico inmediato pueden inducir al político a considerar la producción artística sólo desde el punto de vista de los contenidos, "en la lucha —dice Gramsci— por destruir y superar ciertas corrientes de sentimientos y creencias, ciertas actitudes hacia la vida y el mundo"; pero es evidente que el mismo político, en cuanto anima y dirige una *lucha cultural*, no puede (so pena de derrota en esta misma lucha) disminuir su propio trabajo en la dirección aludida. Queda aclarado, en fin, que el perder de vista la distinción puesta por Gramsci, perjudica, no como a veces pudiera creerse, sólo

[6] *Ibíd.*, p. 22. *(La cursiva es nuestra).*

el trabajo del artista o del crítico de arte, sino que perjudica igualmente, y aún más sobre todo, al trabajo de quien conduciendo una lucha política general, no puede contemporáneamente dejar de conducir una lucha cultural. Nos parece, en fin, que la relación entre los dos elementos tiene que especificarse mediante una distinción, en la actitud del político hacia el producto artístico, de dos elementos: hay una *política cultural (o política a secas)*, que puede *expresarse* simplemente como demanda de temas y contenidos nuevos, que induce al político a la elección de obras mediocres que ponen el acento en nuevos contenidos y nuevas temáticas y no en cambio de obras de buen nivel artístico que ignoren estos temas, o se queden alejadas de ellos, o directamente los refuten; y está el momento, más maduro de una *lucha cultural*, que no sólo no rechaza sino que trata de mejorar la acción de la *crítica de arte*, que percibe el renovamiento o no de la cultura mediante los resultados positivos o negativos (en el plano artístico) de los productos artísticos, y sobre éstos obra activamente para el progreso y la puntualización dialéctica de los conceptos científicos. Es importante tener presente que, si no se llegara a este segundo momento, la obra misma, general, del político resultaría trunca, privada de uno de sus momentos fundamentales.

La distinción entre crítica de arte y crítica política, pues, no debe considerarse un "distinto" crociano, sino concebirse en su relación dialéctica que prepara el principio de la *fusión:* el elemento catalizador que actúa es —ya se ha visto— el de la *lucha cultural*. Para aclarar, aunque sea de manera elemental, la referencia a Croce, bastará recordar la conclusión referente a la puntualización del concepto de "historia literaria y artística": "De esos trabajos históricos —escribe Croce— que se sirven de las obras de arte, pero con propósitos extraños (biografía, historia civil, religiosa, política, etc.), es preciso distinguir cuidadosamente entre la historia del arte y de la literatura."[7] Si nos remitimos a la vieja *Storia della letteratura italiana* de Vallardi, publicada bajo la dirección de Pasquale Villari (téngase en cuenta, sobre todo, ese ejemplo ruidoso que es la *Storia della letteratura italiana nel secolo* XVI de Canello), nos resulta evidente el progreso que marca, en relación con el positivismo, el aporte crociano. Pero es igualmente evidente que la distinción de Croce, entre arte y extraño al arte terminaba por negar toda relación activa (es decir, dialéctica) entre los dos órdenes de hechos, cristalizán-

[7] Benedetto Croce, *Estética*, 1947, p. 143. [Hay versión en castellano: Estética, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1962.]

dolos, sea en un esquema de juicio estético *(poesía y no poesía)*, sea es un esquema de metodología histórica (historia de arte pura, y otras historias en las que las obras de arte son tomadas en el aspecto documental). La relación introducida por Gramsci y su concepto de la *fusión* reconstituyen la unidad entre *crítica estética* o *puramente artística* y *lucha para una nueva cultura;* además, mediante el elemento de *lucha cultural*, como se ha visto, reconstituye la unidad, también con la lucha política general. He aquí el concepto tal como ha sido expresado por las precisas palabras de Gramsci: "El tipo de crítica literaria propia de la filosofía de la praxis... Ella debe fusionar con apasionado fervor, aunque sea bajo la forma de sarcasmo, la lucha para una nueva cultura, es decir, por un nuevo humanismo, la crítica de las costumbres, sentimientos y concepciones del mundo, con la crítica estética o puramente artística."[8]

La preeminencia por nosotros otorgada a la necesidad de la lucha cultural está confirmada, nos parece, en este párrafo; y por otra parte encuentra una más explícita confirmación a través de la lectura del párrafo dedicado a los *criterios de método de la crítica literaria;*[9] donde al principio crociano de la distinción abstracta entre poesía y no poesía es abiertamente contrapuesto el método de la *tendencia cultural.* ("Parece cierto que la actividad crítica debe tener siempre un aspecto positivo en el sentido de poner de relieve, en la obra examinada, un valor positivo. Si este valor no puede ser artístico, puede serlo cultural, y lo que importará entonces, no es tanto el libro en sí mismo, salvo raras excepciones, sino los grupos de trabajo clasificados por tendencias culturales."[10] Y esto es lo que se ha hecho entre nosotros, en estos años de la posguerra, en dirección del "realismo", es decir, de la creación de una literatura y de un arte que apuntara a lo "nacional-popular"; obra ésta realizada con coraje y a veces con inteligencia; lo que no se ha hecho, con frecuencia, ha sido la experimentación del juicio estético, razón por la cual se otorgaron patentes de "obras de arte" también a obras que interesaban tan sólo por su tendencia cultural.)

Es útil, ahora, introducir algunas series de ejemplos, positivos y negativos, para probar, en el conjunto viviente de los escritos gramscianos, la consistencia de la problemática crítica que hemos aludido.

[8] Gramsci, *ed. cit.*, pp. 23-24.
[9] *Ibíd.*, pp. 37-39.
[10] *Ibíd.*, p. 37.

Ejemplos positivos en el seno de la experiencia gramsciana

a) La anotación, sumamente importante, sobre Dante, "admiración" y "amor", y el consiguiente consejo de leer los clásicos *con detenimiento.*[11] En un reciente artículo publicado en *Studi danteschi,*[12] he advertido que, en una posición de este tipo, Gramsci coincide con Spitzer, quien es un estudioso de muy distinta formación y tendencia;

b) la profunda y fundamental intuición de la posición histórica de la poesía de Leopardi:[13] el poeta, según Gramsci, no está separado del tiempo, sino que está sumergido históricamente en él; y expresa, como artista, una crisis histórica;

c) las consideraciones sobre folklore y sobre la poesía popular, con la negación de la "espontaneidad" de la poesía tradicional.

En los casos citados, Gramsci ha sabido enfocar el estudio de cuestiones importantes, aportando el motivo para una interpretación crítica basada en la relación entre los elementos de fondo del método crítico ya aludido al comienzo. La precisión de estos enfoques gramscianos se puede experimentar abiertamente: en el caso de Dante, por ejemplo, la anotación gramsciana corrobora la tesis de los estudiosos modernos que, en contra de las argumentaciones crocianas (y en parte contra la misma distinción desanctisiana), afirman la sustancial unidad y organicidad del mundo dantesco y de la poesía de la *comedia.* En lo que se refiere a Leopardi, bastaría señalar tres órdenes de cosas: la recuperación al grado más elevado de la poesía leopardiana, del poema *La ginestra* en su totalidad, contra las distinciones entre estrofas poéticas y estrofas didascálicas; la consideración por parte de la moderna crítica leopardiana hacia las obras *I paralipomeni* o la sátira *I nuovi credenti* (contra, pues, la concepción que caracterizaba a Leopardi, como abstraído de los acontecimientos de su época); y, finalmente, la revalorización del pensamiento leopardiano en su organicidad (contra, también esta vez, la desvalorización realizada por Croce).

De estas notas deriva (y es, en cierto sentido, el elemento original de nuestro informe) el carácter fundamental de la *investigación* crítica y orgánica sobre el artista; hilo, éste, que une las numerosas

[11] *Ibíd.*, p. 125.
[12] Vol. XXXIII, fascículo 2, p. 180.
[13] Gramsci, *Lettere dal carcere*, p. 257. [Hay versión en castellano: *Cartas desde la cárcel*, Ed. Lautaro, Buenos Aires, 1950.]

anotaciones gramscianas dispersas en los *Quaderni* y en las *Cartas*, sobre los problemas literarios y los escritores.

A propósito de esta afirmación, es útil observar que Gramsci, señalando el "tipo" de la nueva crítica en De Sanctis, [14] nunca hace referencia a la que es por cierto la parte más débil, y ya superada, del pensamiento desanctisiano: es decir, esa distinción entre mundo intencional y mundo poético, acentuada por Croce hasta la división; ni considero muy atrevido afirmar que la posición gramsciana al respecto es, en cambio, muy próxima a la relación poética-poesía instituida por las tendencias más activas de la moderna crítica literaria.

De la crítica desanctisiana es acentuado, en cambio, el elemento pasional, la figura de la *lucha cultural* y de la consiguiente actitud polémica y, a veces, sarcástica. De Sanctis (he aquí que el cuadro de los elementos de fondo se completa) como *crítico militante.* Y aquí sería oportuno introducir algunas series de ejemplos positivos en el trabajo desanctisiano, conocidos por Gramsci, en los cuales la cientificidad de las distinciones señaladas en su relación está siempre presente y vigilante:

a) El hombre guiciardiano. Gramsci, retomando el tema conocido, insiste en prevenir al lector que no se trata del arte del escritor, sino de una actitud moral del crítico determinada por las necesidades de una lucha cultural dirigida hacia ciertos vicios tradicionales del intelectual italiano; [15]

b) El Zola de De Sanctis. Aun hoy no faltan lectores apresurados que atribuyen al De Sanctis de la conferencia en el Círculo Filológico de Nápoles, y de los famosos ensayos sobre Zola, una reflexión acerca del alcance del caso Manzoni. Ahora bien, en este ejemplo los elementos fundamentales son muy claros y evidentes: la lucha llevada a cabo por De Sanctis para una cultura realista lleva al crítico, *en el plano cultural,* a contraponer un gran escritor, tal como lo es Manzoni, con un escritor de menor cuantía, como lo es Zola. Pero, leyendo sin prevenciones culturales las páginas desanctisianas sobre Zola, nos damos cuenta fácilmente que al crítico jamás se le ocurre disminuir el alcance artístico de la obra manzoniana. Está en cambio, en cuestión, la crítica a la actitud ideológica manzoniana. Y es aquí donde se empalma la tan discutida anotación gramsciana sobre la actitud moral de Manzoni hacia los humildes (y se podría sugerir nuevamente la distinción entre "amor" y "admiración" y el método del "tomar distancia", hoy se entiende propuesto por Gramsci con respecto a Dante). Pero, por otra parte, el "apasionado fervor" polémico propio de los escritos desanctisianos sobre Zola favorece, nos parece, a la acertada determinación y caracterización de la "novedad" de ciertos personajes del escritor francés.

[14] Gramsci, *Literatura y vida nacional,* ed. cit., p. 23.
[15] Gramsci, *Risorgimento,* p. 140.

Ejemplos negativos

El hecho de que se haya señalado una serie de ejemplos positivos (de los que hemos, necesariamente, nombrado sólo algunos) implica la posibilidad de *ejemplos negativos.* Y aquí es necesaria una premisa. El crítico militante está en todo momento expuesto a equivocaciones, y se equivoca, sobre todo, al perder de vista esa relación de los tres momentos de fondo que hemos señalado al comienzo de nuestra exposición: el "fervor", la pasión, lo puede conducir a veces a perder de vista, en primer lugar, la distinción necesaria entre crítica de arte y crítica política. Esto le sucedió a De Sanctis en lo que se refiere a algunos aspectos "menores" del Renacimiento, en un momento en que el crítico y el historiador confundieron la actitud moral del escritor y su alcance cultural en sentido de "progreso" con los resultados artísticos de los productos literarios; esto le sucedió a Gramsci en el caso de la literatura italiana de los primeros años del S. XX (de Pascoli a Ungaretti). A nuestro juicio, las páginas gramscianas sobre los "sobrinitos del padre Bresciani" —no obstante ser ilustradas y aclaradas por el citado párrafo sobre los criterios de método de la crítica literaria— constituyen un ejemplo de abuso del elemento de la *crítica política:* la lucha contra el irracionalismo llevó a Gramsci a actuar sin la necesaria distinción no sólo entre los valores en juego en su discurso, sino también sin la necesaria consideración concerniente a los modos típicos de esa literatura, cargada de fuertes contradicciones y contrastes que actuaban en esa época. Error de distinción estética que, obsérvese bien, terminó por transformarse en error de distinción histórica y hasta moral: unir en un único juicio negativo la producción de un poeta como Ungaretti y la de un diletante de la pluma como Malaparte.

El error se comprende y se explica mejor, si pensamos en dos órdenes de cosas; Gramsci no pudo tener una visión directa y suficiente de los textos criticados, y por otra parte sufrió la influencia de una conocida posición crociana (cuando el filósofo de los "distintos" se había asustado de las consecuencias de algunos puntos de su

primera estética), por lo cual desarrolló una acción polémica confusa en relación con esa literatura. Es innegable también el hecho de que la aparición de los juicios gramscianos cuando ya se había llegado a una cierta puntualización de los valores de esa literatura, tornó más nocivo el error: con mucha frecuencia jóvenes críticos, discípulos de Gramsci, descuidando las premisas de carácter general, se remitieron a este ejemplo negativo, presentando otra vez, en forma de esquema cristalizado, el brescianismo y el antibrescianismo.

Al cerrar aquí la ejemplificación, permitásenos ahora una última anotación, que, al entroncar con lo que decíamos al comienzo puede encaminarnos hacia una primera conclusión parcial del tema que nos interesa: los modos de esa posible *fusión* entre crítica estética y lucha por una nueva cultura en un *nuevo humanismo*, etc.

Gramsci no maneja jamás los instrumentos de investigación *ex-profeso:* sino en tanto, nos parece —que la insistencia de Gramsci sobre los conceptos de *arte puro* y de *crítica estética*, la introducción también, *per exempla*, de la relación lingüística— presupongan como punto de partida metódico la lectura experimental de los textos, el conocimiento "científico" de las características histórico-políticas de los períodos (sobre todo la atención a las contradicciones; por lo tanto el rechazo de todo esquema cristalizado y el rechazo de todo posible uniformismo de un momento histórico) y la relación vital entre conocimiento textual y conocimiento histórico. El rechazo, pues, de toda estética normativa, que impediría toda posibilidad de búsqueda unitaria, histórica y orgánica de la obra de arte.

Gilbert Moget

LA CONCEPCIÓN DE LA CULTURA EN GRAMSCI

Me refiriré a la concepción de la cultura en Gramsci, por que es el aspecto de su obra que me ha parecido, desde las primeras lecturas, el más interesante.

He comenzado un trabajo titulado *Gramsci y la cultura en Italia*, que ya fue aceptado por la Universidad de París como tema para tesis. Sin embargo, no es mi intención realizar un estudio completo del concepto de cultura en la obra de Gramsci, que por otra parte no estaría en condiciones de desarrollar. Solamente quisiera decir lo que representa para un comunista francés orientado hacia Italia como hacia una segunda patria intelectual, el gran aporte de Gramsci a la elaboración de una concepción nueva de la cultura, eligiendo evidentemente los temas que considero más importantes.

Es decir, oponiendo a la concepción tradicional de la cultura, cuyo representante más grande y decidido es en Francia según mi opinión el filósofo y crítico Alain (muerto en 1951), la concepción de Gramsci, quisiera poner de relieve el sentido nuevo asignado a la palabra "cultura" por la concepción de la filosofía de la praxis que pone la dialéctica como método fundamental[1] y gnoseológico; el sentido de máxima amplitud y comprensión asignado a la cultura, si ésta no concierne sólo a una casta, a una *élite*, sino a todos los hombres que piensan y actúan en una sociedad determinada, que son elementos de un mismo "clima cultural", cuyo pensar y actuar define un cierto "sentido común", base de todo inventario y elaboración cultural; el sentido dinánimo de la cultura que históricamente queremos construir y conquistar. Puesto que la cultura, como resultante de fuerzas opuestas que es preciso conocer con claridad, presupone

una lucha que se libra sobre un terreno particular, en que es necesario distinguir los adversarios de los aliados, siendo además, conscientes que, en la perspectiva de un historicismo absoluto, pueden a veces los mismos adversarios colaborar en esa construcción, de la misma manera como sin ciertas corrientes ya superadas no habría sido posible lograr la filosofía de la praxis.

La cultura en el sentido tradicional asume ya un significado bastante amplio que no es del todo negativo, al contrario. Pero la universalidad de la cultura tradicional-burguesa, o la pretensión de universalidad, es en efecto teórica, no es sin privilegios, y sobre todo puede ser fragmentaria, caprichosa, exenta pues de una exigencia de coherencia interna y sin exclusión del *dilettantismo*. Y el límite de la cultura tradicional se advierte tanto en el modo de considerar la historia, la sociedad, como en el modo de concebir el hombre; y excluir e ignorar primeramente como masa, como "infinita turba de los tontos", la generalidad de los hombres.

Sin embargo ello no significa que estas concepciones tradicionales sean todas estrechas y mesquinas. Con Alain, por ejemplo, tenemos una concepción de la cultura en la que han penetrado ciertas exigencias, particularmente la necesidad generosa de que el pueblo separado de los intelectuales participe de la cultura, lo que también quiere decir tomar conciencia de tal escisión.

Basta pensar en la actividad dedicada por Alain a las Universidades Populares, antes de 1914, en Rouen; basta pensar en su entusiasmo, en su verdadera y profunda simpatía por los proletarios. Es significativo sin embargo el juicio emitido más tarde sobre aquellas experiencias. "Nous apportions la culture, qui veut loisir, á des hommes sans loisir, et qui méprisaient souvent nos jeux de pensée".[1] Es el sentimiento de una delusión: Alain tiene, entonces, conciencia del carácter gratuito de la "cultura" para los trabajadores, de su convicción que para ellos es imposible vincularse con una cultura que no le pertenece, porque es totalmente ajena a los problemas inmediatos de la vida y del trabajo. Lo cierto es que la cultura para Alain consiste en la asimilación de un "patrimonio" artístico en que lo "bello" es el único criterio. La cultura, casi religión, pone en relación lo íntimo de todo ser con los grandes hombres del pasado, con la "humanité", "le plus réel, le plus vivant des etres connus".[2] "Cuando leo a Homero me comunico con el poeta, con Ulises y Aquiles, y me comunico también

[1] Alain, *Propos sur l'education,* P. U. F. París, 1956, p. LXXXV.
[2] *Ibid.*, p. LXX.

con la multitud de personas que sólo han oído el nombre del poeta. En todos ellos y en mí mismo vibra lo humano, oigo el paso del hombre. El lenguaje común designa con el hermoso nombre de humanidades esta búsqueda del hombre, esta búsqueda y esta contemplación de los signos del hombre. Frente a estos signos, poemas, músicas, pinturas, monumentos, la reconciliación no está por hacerse, está ya realizada... No es por heredar lo humano que el hombre se comunica con el hombre, es porque conmemora al hombre. Conmemorar es hacer revivir lo que hay de grande en los muertos, en los más grandes muertos. Es dar forma, cuanto más se pueda a esas imágenes purificadas... Las grandes obras, poemas, monumentos, estatuas, son los objetos de este culto... Y es por este culto que el hombre es hombre".

Vemos que la cultura deviene esencialmente culto, no para jugar en la raíz común de las dos palabras, sino porque mediante el pasado que ilumina el presente se trata de encontrar el "hombre". Concepción ahistórica, asocial, e individualista; la cultura como la entiende Alain es en última instancia una meditación sobre lo "bello" que es el signo de lo "verdadero", que da la posibilidad de acercar y conocer el hombre en general, o sea el hombre ideal no para construirlo históricamente, sino suscitarlo en sí mismo mediante el contacto inmediato con la obra de arte (sin el amparo de la crítica) y también con la verdadera ciencia (y no la técnica).

Tal cultura concebida como búsqueda del hombre y de la humanidad está ligada a una moral que postula en primer lugar el respeto por el hombre y la persona humana: "La moral consiste en saberse espíritu y, por lo mismo, absolutamente obligado, ya que nobleza obliga. En la moral no hay nada más que el sentimiento de la dignidad. Todo deriva del respeto que tenga por mí mismo, por el Espíritu absoluto y por mis semejantes, en quienes reconozco el mismo espíritu... La inmortalidad no es más que la sumisión a la existencia, a las pequeñas cosas de las que depende nuestra duración y que el vulgo llama nuestro destino. El destino, para un espíritu que se sabe espíritu, es distinto. Es interrogar, como se dice, la voluntad de Dios, que no es otra que nuestro propio ser. El bien es hacer lo que se quiere, siempre que se sepa querer. La ley moral es la ley dictada por una profunda voluntad de la persona, no tiene ninguna relación con las cosas, sino sólo con las personas. Y por lo tanto una moral a la que no le es ajena el sentido de los demás, el sentido de la solidaridad de las "personas" humanas, pero en que domina también

un criterio estético, el del orden, de la armonía interna del hombre, o sea acuerdo con sí mismo, disciplina impuesta por la cabeza a los animales que son los músculos.

Es una moral que tiene muchos aspectos positivos, pero de la que descubrimos los límites: ella escapa a una norma de vida precisa, porque está ligada fundamentalmente a la libertad del espíritu "qui ne doit jamais obéissance"; escapa a los seres colectivos "qui perdent l'esprit pour chercher l'unión". El hombre individual debe buscar la unión con su propia conciencia moral y, aunque fuese ciudadano "educado", no se siente responsable ante el hombre colectivo, responsable junto con los otros hombres de la construcción de la historia, de la cultura que unifique todos los hombres de una sociedad, transformando su vida, su modo de pensar y obrar. Tal concepción de la cultura, aunque sea la de un humanismo tradicional abierto lo más posible, no ha abandonado la ilusión de encontrar al hombre, a la condición de una naturaleza humana o del hombre típica de la concepción renacentista. La ambigüedad que existía en el Renacimiento, paganismo-cristianismo, ha desaparecido, pero la concepción de la cultura en un radical como Alain, ha quedado prácticamente la misma.

A esta concepción humanista tradicional, Gramsci opone la concepción de la cultura tal como puede plantearla, precisamente, la filosofía de la praxis. Es una concepción total, universal que no puede ser separada de la misma filosofía de la praxis, y por ende de la historia y de la práctica. La concepción de Gramsci me parece típica de una voluntad suya de captar la realidad en su totalidad, dando así a la filosofía de la praxis un nuevo desarrollo, y el carácter particular de una búsqueda que obra en el terreno nacional. La concepción de Gramsci abre nuevas perspectivas, aunque quedando siempre vinculada a una concepción del mundo y del hombre. Gramsci amplía hasta lo universal la comprensión de la cultura. La cultura toma su verdadero significado de la misma definición de la filosofía de la praxis concebida como historicismo absoluto, como humanismo absoluto, ligada pues a una concepción de la historia y del hombre que Gramsci sostiene como principio fundamental, oponiéndolo a la concepción de las filosofías que postulan implícitamente o explícitamente una "naturaleza humana". Gramsci en efecto formula esta pregunta: "¿qué es el hombre?" y contesta: "El hombre es un proceso y precisamente el proceso de sus actos. Queremos saber que somos hoy, no en cualquier tiempo y en cualquier vida, sino en función de lo que hemos visto, de lo que hemos hecho y meditado". La cultura, definida en relación con el hombre históricamente determinado como "el proceso de sus actos", se opone por lo tanto a una concepción estática de un hombre permanente, de un rostro del hombre o de algún humanos que encontramos mediante el arte, lo que precisamente intentaba el humanismo tradicional; la cultura asume toda la humanidad, todo lo humano, es absoluta también ella, también ella es un proceso objetivo y no está simplemente ligada a la individual riqueza y sensibilidad de una persona excepcional.

La concepción de Gramsci es una concepción audaz, es una concepción difícil. Gramsci quiere asignar a la filosofía de la praxis su pleno carácter de filosofía nueva, autónoma, libre tanto de los residuos del materialismo tradicional como del idealismo. Lo que llama la atención en toda la obra de Gramsci es su constante exigencia de hacer del método dialéctico un medio realmente eficiente para conocer ciertos nexos fundamentales y a la vez dar cuenta de todos los aspectos de la realidad y de la unidad de la misma, a fin de comprenderla y ser capaces de transformarla. Para quienes quieran estudiar el importante aporte de Gramsci al concepto mismo de cultura es necesario comprender el valor gnoseológico de la dialéctica, la cual no puede ser dialéctica de conceptos puros como en el idealismo de inspiración hegeliana, pero tampoco debe convertirse en un "capítulo de la lógica formal" agregado al materialismo tradicional. La crítica al *Ensayo* de Bujarin, aguda y despiadada, y a veces severa y apasionada, es el testimonio de la urgente necesidad que para Gramsci representa la superación del materialismo tradicional (vulgar) —aunque esté renovado por la dialéctica formal— por obra de la filosofía de la praxis. De esta manera la cultura no se podrá determinar más que a través de las relaciones dialécticas, cuya relación fundamental es el de teoría-práctica, que puede tomar diversas formas: filosofía-política, intelectuales-masas, dirigentes-dirigidos, etc.

En esta concepción de la cultura inseparable del método dialéctico, la cultura misma asume una función práctica, una función de unificación, y que Gramsci destaca "la importancia que tiene el "momento cultural", incluso en la actividad práctica (colectiva): cada acto histórico sólo puede ser cumplido por el "hombre colectivo". Esto supone el logro de una unidad "cultural-social", por la cual una multiplicidad de voluntades disgregadas, con heterogeneidad de fines, se sueldan con vista a un mismo fin, sobre la base de una misma y

[3] Alain, *Lettres a S. Solmi sur le philosophie de Kant*, Hermann, París, 1956, p. 63.

común concepción del mundo (general y particular, que actúa transitoriamente —por vía emocional— o permanente, cuya base intelectual está tan arraigada, asimilada y vivida, que puede convertirse en pasión). Si así son las cosas, revélase la importancia de la cuestión lingüística general, o sea, del logro de un mismo "clima" cultural colectivo".[4] De este modo, quien dice cultura dice al mismo tiempo lenguaje común, y el problema de la lengua, o sea del contacto expresivo de los hombres asume una importancia particular. Son también importantes los aspectos de la "relación pedagógica", es decir el nexo dialéctico entre maestro y discípulo, grupos intelectuales y no intelectuales, gobernantes y gobernados, *élites* y gregarios, dirigentes y dirigidos, etc....

Ahora bien, si se quiere llevar hacia adelante las masas, si se quiere responder a ese concepto de la cultura puesta como universal, debemos partir del nivel de cultura de las masas, es decir del sentido común. Gramsci asignó al sentido común toda su importancia, recordando las fórmulas de Marx sobre la "solidez" (similar a la de las fuerzas materiales) de las creencias populares, refutando la fuerzas de los proverbios, los modismos, pero denunciando a la vez las actitudes ambiguas de Croce con respecto al sentido común, el "coqueteo" de Gentile, etc. Pero si Gramsci junto con Marx se refiere, cuando afirma la solidez de las creencias populares, a la "validez del contenido de tales creencias" por lo tanto a su "carácter imperativo cuando producen normas de conductas",[5] Croce y Gentile, y podríamos en cierto sentido agregar Alain, consideran el sentido común como un punto de referencia, piedra de toque; o bien el sentido común es justo con sólo tomar conciencia de él, y explicitar sus intuiciones sería el papel del filósofo.

Para Gramsci, en cambio, el sentido común no es esa "natural" disposición de pensar en sentido justo. Podemos hacer la crítica al sentido común de hoy, y en esta crítica estará implícita la "afirmación de la necesidad de nuevas creencias populares, es decir de un nuevo sentido común, y por lo tanto de una nueva cultura y de una nueva filosofía que se arraiguen en la conciencia popular con la misma solidez e imperatividad de las creencias tradicionales". El sentido común pues determina "el nivel de cultura de las masas, es la filosofía de los no filósofos, la concepción del mundo absorbida acríticamente por los distintos ambientes sociales y culturales en que se

[4] Gramsci, *El materialismo histórico...*, ed. cit., p. 34.
[5] *Ibíd.*, p. 133.

desarrolla la individualidad moral del hombre medio". Por consiguiente el sentido común no es una concepción única, una "sabiduría" inmóvil conforme con la naturaleza del hombre, idéntica en el tiempo y en el espacio, sino el "folklore" de la filosofía. La concepción disgregada, incoherente inconsecuente, conforme con la posición social y cultural de las masas es la filosofía del sentido común. Y esta es la base de la que debe partir la filosofía de la praxis; y la primera crítica seria hecha por Gramsci a Bujarin consiste precisamente en que el autor del *Ensayo popular* no haya considerado necesaria tal crítica al comienzo de su obra.

A esta crítica del sentido común están ligadas dos necesidades que Gramsci considera importantes y que el partido como organizador de la cultura debe tener presente si quiere llevar a cabo la unidad de las masas para elevarlas a nuevas conquistas y, reemplazar las nuevas concepciones del mundo a las viejas:

1) "No cansarse jamás de repetir los argumentos (variando literalmente la forma): la repetición es el medio didáctico más eficaz para obrar sobre la mentalidad popular".

2) Trabajar sin cesar para elevar intelectualmente a más vastos estratos populares, esto es, para dar personalidad al amorfo elemento de masas, lo cual significa trabajar para suscitar *élites* de intelectuales de nuevo tipo, que surjan directamente de la masa y que permanezcan en contacto con ella".[6]

Nos resulta imposible, en los límites de este informe, desarrollar extensamente todos los aspectos del problema de los intelectuales, tan importante para Gramsci, y que él mismo lo presenta como el centro del problema de la cultura. Es suficiente precisar que la crítica de los intelectuales italianos, o de otros países, se realiza siempre a través de su función efectiva, en relación con la filosofía (es decir la política) del grupo dirigente y el sentido común y la vida de las masas. Deberíamos desarrollar también el "principio teórico-práctico de la hegemonía", según Gramsci, el "máximo aporte teórico de Lenin a la filosofía de la praxis". "También la unidad de teoría y práctica no es, de ninguna manera, algo mecanicamente dado, sino un devenir histórico, que tiene su fase elemental y primitiva en el sentido de "distinción", de "separación", de dependencia instintiva, y que progresa hasta la posesión real y completa de una concepción del mundo coherente y unitaria. He aquí por que es necesario poner de relieve que el desarrollo político del concepto de hegemonía repre-

[6] *Ibíd.*, p. 26.

senta un gran progreso filosófico, además de un progreso político práctico, porque necesariamente implica y supone una unidad intelectual y una ética conforme a una concepción de la realidad que ha superado el sentido común y se ha tornado crítica, aunque sólo sea dentro de los límites estrechos".[7] A la "hegemonía" se une de nuevo el enfoque de la "independencia" de los intelectuales o de su "organicidad", enfoque que asume una importancia fundamental mediante el cual es posible una crítica aguda de la cultura del pasado y también de la actual y las definiciones de las líneas necesarias de una nueva cultura.

Hablar de una nueva cultura quiere decir afirmar implícitamente la necesidad de una lucha cultural. Es preciso luchar para elevar el nivel de conciencia de los hombres, de la masa que dispone, desde el punto de vista cultural, el sentido común. Esta lucha es inseparable de la lucha de clase, y todo progreso cultural de las masas está ligado a un progreso de la conciencia de los conflictos fundamentales de la sociedad. ¿Pero cómo se realiza esta toma de conciencia? ¿En qué terreno? Para juzgar la importancia de la respuesta dada por Gramsci, remitiéndose a Marx, basta recordar el número de veces que Gramsci remite al lector al célebre párrafo del *Prefacio* a la *Contribución* a la *Crítica de la economía política* según el cual las formas ideológicas son el terreno sobre el cual los hombres toman conciencia de los conflictos de estructuras y el terreno de la lucha. De este modo se comprende la urgente necesidad del inventario de la cultura y de la cultura de las masas, de las fuerzas y componentes de un "clima cultural" determinado. Justamente esta elaboración cultural intentada por Gramsci, permite llevar a cabo en el terreno nacional (pero con perspectivas universales) una lucha concreta en que será preciso conocer con claridad quien es el enemigo mayor, donde están los enemigos que no cuentan, y discernir entre quienes tienen un pensamiento diferente, quien puede ser aliado y aportar una colaboración efectiva a la construcción común.

En la lucha cultural existe primeramente la consideración por el adversario. Ésta parece evidente, pero yo no estoy tan convencido. Sin llegar a comparar el campo cultural y el campo militar, desaconsejado por Gramsci, diría que no debemos jamás obrar como los gobiernos colonialistas: durante la guerra de Indochina, la consigna del Movimiento de la Paz era "tratar con el enemigo contra quien luchamos"; como fómula parece una locura; en realidad, el gobierno francés no quería considerar al Vietmin como enemigo, es decir éste no era el enemigo oficial.

[7] *Ibíd.*, p. 20.

Luchar contra el adversario significa entonces no negarlo, respetarlo, y por lo tanto conocerlo y no caer en las formas de la crítica loriana, o sea de anti-cultura, vale decir, hablar de lo que no se conoce y de lo que no se ha comprendido; este respeto significa, además, no considerar al enemigo deficiente porque no es marxista, considerar que la búsqueda del adversario no es necesariamente gratuita y que es posible a veces compartir algunas posiciones, aunque sean limitadas y esto significa que los adversarios pueden jugar un papel no del todo negativo en el proceso del pensamiento e inclusive, plantear ciertos problemas que despojados de su corteza especulativa son dignos de ser tomados en consideración por la misma filosofía de la praxis.

Luchar contra el adversario no significa destruirlo para recomenzar de cero. En efecto el frente ideológico —dice Gramsci— no puede compararse con un frente político-militar en el cual gana quien destruye al adversario, puesto que la cultura se debe construir y por lo tanto es la obra de todos; es decir que también los adversarios idealistas pueden contribuir en ciertos casos, a tal construcción. Se trata, en efecto, de construir, con el tiempo, —como dice Gramsci— el "espíritu humano", dando a la expresión un sentido positivo; o sea, allí donde el idealismo acostumbrado a caminar con la cabeza y concibe el espíritu humano como punto de partida, la filosofía de la praxis lo concibe como una conquista y un punto de llegada.

En Gramsci, entonces el adversario no es negado, no es aniquilado, sino debe ser superado. No se destruyen las filosofías del pasado que constituyen la historia del pensamiento, la historia de la cultura, y cuando Bujarin define a Platón como "el filósofo que mayormente ha favorecido la esclavitud y reaccionario a ultranza", o bien a Séneca como un "filósofo ricachón" es como si no hubiera dicho nada, mejor dicho, peor que nada. No se pueden negar las filosofías o los filósofos de la misma manera como no se pueden destruir las ideas que se han hecho sentido común, antes bien es preciso superarlas: Marx ha superado Hegel, lo que significa que Marx no es posible sin Hegel, así como Gramsci no es posible sin Croce, quien "monopolizaba", casi la cultura italiana.

De cualquier modo la lucha por la hegemonía de la cultura no es unilateral, es una relación dialéctica entre filosofía de la praxis y adversarios, del mismo modo que existe una relación dialéctica entre educador y ambiente educado, el cual es a su vez educador. Esto no

debe entenderse jamás como un abandono o concesiones a los adversarios; es un hecho que la filosofía de la praxis dio lugar a ciertas combinaciones, o sea que las filosofías tradicionales le tomaron ciertos elementos que revigorizaron y rejuvenecieron estas filosofías. Pero que la filosofía de la praxis que está necesariamente sumergida en el ambiente cultural nacional puede, como fuerza hegemónica, segura de su criterios, asimilar en el curso de la lucha los elementos positivos de las corrientes adversarias y otorgarle, al superarlas, otro significado.

Existe también un punto importante de la cultura, tal como la concibe Gramsci, al que quisiera referirme: es el aspecto moral. Y aquí encontramos lo que ya hemos dicho de los humanistas modernos, al elegir Alain como ejemplo típico.

Ya se ha insistido sobre la elevada moralidad de Gramsci, solamente diremos que en él la moral es considerada precisamente en función de una concepción absoluta del humanismo, de una concepción universal de la cultura: si el hombre es el proceso de sus actos, si el hombre es responsable, tal concepción progresista del hombre, que no depende de una "naturaleza humana", sino que presenta al hombre como dueño de su propio destino, no puede no unir a la cultura una norma de vida. Más aún la filosofía de la praxis es la única concepción que puede sistemar esta perfecta adhesión de la filosofía a la vida, a la práctica y a la moral vivida. Todos deben sentir este compromiso cultural, participar de esta voluntad colectiva para crear el hombre y desarrollar todas las posibilidades humanas del género humano. La responsabilidad de esta "creación" le corresponde al partido, quien es el único "príncipe colectivo" capaz de dirigir orgánicamente "toda la masa económicamente activa", de dirigirla, "no según los viejos esquemas, sino renovando"; y Gramsci nos recuerda que "la renovación no puede llegar a ser de masas, en sus primeros estadios, mas que mediante un *élite* en que la concepción implícita en la actividad humana se haya convertido, en cierta medida, en actual conciencia coherente y sistemática y voluntad precisa y decisiva". Por lo tanto la gran responsabilidad de los intelectuales, también y sobre todo si se piensa que, en el período en que la clase obrera asume una función subalterna, será siempre difícil una vinculación orgánica de éstos con las mases; pero ellos deberán por lo menos tener presente que, si renuncian a tal unión, es decir a obrar para el "logro colectivo" de un "mismo clima cultural", traicionan la cultura, se convierten en un grupo "autónomo", fuera de la realidad social, y de la vida.

En Francia, como quizá sabéis, Italia está de moda; no la Italia de Gramsci, sino esa Italia que aparece a través de las diversas novelas, y también de los fugaces viajes turísticos: la Italia verdadera, la de las luchas, la que se está construyendo, heredera de una historia original, con su problemática nacional distinta de la francesa, sigue siendo todavía muy poco conocida. De toda manera un cierto público se complace en la descripción de una Italia estancada en el tiempo, país afortunado en que es suficiente una *prima donna* para que desaparescan todos los problemas (así piensa el *speaker* de la radio franceso al referirse a los hechos de la Callas que también en Francia provocaron bastante alboroto). Visión ésta que no excluye un cierto sentido de su propia superioridad respecto a un país atractivo para el turista, pero del cual se separa el aspecto atrasado a tal punto de sentirnos, "adelantados" en comparación. A veces presentan esta visión los escritores para quienes el país de Di Vittorio ofrecería fácil descanso para un libertinaje ya decadente. Por esto consideramos que presentando al público francés el pensamiento vigoroso de Gramsci, templado en las luchas y sufrimientos de la cárcel proporcionaremos no sólo un eco directo de la cultura italiana de hace veinte años sino de la cultura de esta mitad del siglo y de todos los siglos pasados. Quien tendrá el coraje de leer estos textos a veces difíciles encontrará también la cultura de la nueva Italia.

ALFREDO SABETTI

LA RELACIÓN HOMBRE-NATURALEZA EN EL PENSAMIENTO DE GRAMSCI Y LA FUNDACIÓN DE LA CIENCIA

La actitud asumida por Gramsci ante este problema se encuadra en la lucha que desarrolla en sus *Quaderni* contra la cultura y las concepciones filosóficas que dominan Italia de esa época, en total coherencia con las premisas metodológicas e ideológicas de su marxismo. Sin embargo, esto no supone pura y simplemente el rechazo del pensamiento idealista respecto del problema del valor de la ciencia, sino implica a la vez una revisión de la actitud que algunos exponentes del pensamiento marxista habían tenido en relación con el problema mismo. Es obvio que, para Gramsci, el problema no puede ser visto bajo el aspecto puramente teórico, sino se encuadra en el proceso de organización de la cultura en estrecha dependencia con la situación histórica efectiva tal como es determinada cada vez por las relaciones estructurales.

En primer lugar, cabe tener presente que, para Gramsci, en cuanto marxista, el problema de una ciencia de la naturaleza es una necesidad que se plantea como problema de la unión entre la ciencia y la filosofía. En la sociedad burguesa, sostiene, la disidencia entre ciencia y filosofía se explica por las limitaciones mismas que la cultura burguesa padece en cuanto expresión de una sociedad dividida en clases; y el crocianismo, por otra parte, representa la confirmación plena de dicha tesis. Para un marxista, en cambio, no puede existir disidencia alguna entre ciencia y filosofía, por cuanto una y otra están encuadradas en una visión "total" de la realidad, correspondiente a una forma de cultura que no es ya expresión ideológica de los inte-

reses de una determinada clase social, sino de toda la humanidad, la cual ha superado el presupuesto clasista, propio de la sociedad burguesa, y dirige su atención al medio social y natural en que vive y en que esa humanidad se realiza plenamente sin diferencias y disputas. De esta manera, Gramsci se nos presenta particularmente agudo al efectuar el análisis de una cierta situación, que se había determinado en la cultura italiana entre la primera y la segunda guerra mundial y al denunciar los defectos de una particular organización de la cultura, de la que aún hoy sentimos las consecuencias. "Las corrientes ideológicas idealistas —escribe— (Croce y Gentile) determinaron un primer proceso de aislamiento de los científicos (ciencias naturales y exactas) del mundo de la cultura. La filosofía y la ciencia se han separado y los científicos perdieron bastante de su prestigio. Otro proceso de aislamiento se produjo por la nueva autoridad ejercida por el catolicismo y por la formación del centro neoescolástico. De esta manera, los científicos «laicos» tienen en contra la religión y la filosofía más difundida: por lo tanto es inevitable su retroceso y «desnutrición», ya que la actividad científica no puede desarrollarse aislada del mundo de la cultura general... Esta disgregación de la unidad científica, del pensamiento general, se hizo sentir: se trató de salvar esta situación elaborando, también en este campo, un «nacionalismo» científico, es decir, sosteniendo la tesis de la «nacionalidad» de la ciencia. Pero es evidente que se trata de construcciones exteriores, extrínsecas, válidas para los congresos y celebraciones oratorias, pero sin eficacia práctica... El peligro más grande está representado por el grupo neoescolástico, que amenaza absorber mucha actividad científica, esterilizándola, por reacción al idealismo de Gentile."[1]

Si no es aceptable la posición asumida por el idealismo con respecto a la ciencia, la relación hombre-naturaleza y la consiguiente fundación de la misma ciencia no pueden implicar para Gramsci el retorno puro y simple a las posiciones del positivismo y cientificismo del siglo pasado, es decir, a las concepciones de un materialismo acrítico y dogmático en el cual esa relación no se da en función de la acción constante que el hombre ejerce sobre su medio natural a fin de modificarlo y dominarlo de acuerdo con sus fines humanos, sino sobre la base de la aceptación de la teoría evolucionista, entendida en su significado mecánico y determinista. Gramsci, al con-

[1] Gramsci, *Los intelectuales y la organización de la cultura*, ed. cit., páginas 46-47.

trario, rechaza tal posición que, indudablemente, forma parte de las corrientes culturales marxistas más superficiales y mecanicistas, cuando denuncia la interpretación expuesta en el *Manual popular de sociología marxista* de Bnjarin, de la concepción objetivista de la realidad del mundo externo, interpretación definida por él, precisamente, acrítica, como la del peor positivismo. [2] Gramsci reacciona contra la posición que pueden venir ocupando las ciencias naturales y exactas "en el cuadro de la filosofía de la praxis: de un casi fetichismo, y aun, de la única y verdadera filosofía o conocimiento del mundo" [p. 143]. Gramsci sostiene que aferrarse al sentido común para sustentar en su nombre la así llamada "realidad del mundo externo", contra el subjetivismo y el idealismo que tienden a negar esa realidad, "tiene un sentido más bien «reaccionario», de retorno implícito al sentimiento religioso" [p. 143]. "Puesto que todas las religiones han enseñado y enseñan que el mundo, la naturaleza, el universo, han sido creados por Dios antes de la creación del hombre, y que por ello el hombre encontró el mundo ya listo, catalogado y definido de una vez para siempre, esta creencia se ha convertido en un dato férreo del «sentido común», y vive con la misma solidez incluso cuando el sentimiento religioso está apagado y adormecido" [p. 142].

Cabe reconocer, por otra parte, que "la concepción subjctivista es propia de la filosofía moderna en su forma más completa y avanzada, como que de ella y como superación de ella ha nacido el materialismo histórico, el cual, en la teoría de las superestructuras, pone en lenguaje realista e historicista lo que la filosofía tradicional expresada en forma especulativa... Asombra que no se haya afirmado y desarrollado jamás, convenientemente, el nexo entre la afirmación idealista de que la realidad del mundo es una creación del espíritu humano y la afirmación de la historicidad y la caducidad de todas las ideologías por parte de la filosofía de la praxis, porque las ideologías son expresión de la estructura y se modifican al modificarse ésta" [p. 143]. Gramsci reivindica de tal manera el origen del materialismo histórico, su carácter historicista y humanista en contradicción con toda forma de materialismo mecanicista, negador, implícitamente, del real valor del hombre, aun ligado a una concepción metafísica-teológica de la realidad; Gramsci pone de relieve el íntimo nexo existente entre las filosofías de carácter idealistas, que tuvieron el mérito

[2] Gramsci, *El materialismo histórico...*, ed. cit., pp. 118 ss. Para las próximas citas de *El materialismo...* la paginación irá en el texto entre corchetes [ ]. Cuando se trate de otra obra la referencia irá al pie de página.

de afirmar el carácter central del hombre ante la realidad de la naturaleza, aunque la concibieron de manera puramente especulativa, y el pensamiento marxista, que supo desarrollar esa problemática hasta las últimas consecuencias, y superar el historicismo aun abstracto del idealismo y fundar finalmente su concreto humanismo.

Pero la valoración positiva del pensamiento idealista llevada a cabo por Gramsci no implica la aceptación de una concepción de carácter "subjetivista", como él mismo expresa en oposición al fetichismo científico y al materialismo determinista, y, por consiguiente, la adhesión al punto de vista del idealismo por lo que concierne a la relación hombre-naturaleza; al contrario, "es preciso demostrar —escribe— que la concepción «subjetivista», luego de haber servido para criticar la filosofía de la trascendencia, por una parte, y la metafísica ingenua del sentido común y del materialismo filosófico, por otra, sólo puede hallar su verificación y su interpretación historicista en la concepción de las superestructuras, mientras que en su forma especulativa no es sino una mera novela filosófica" [p. 145]. Al *historicismo mistificado* del idealismo le sucede el auténtico historicismo, el marxista, por el cual la ciencia de la naturaleza adquiere su verdadero valor, puesto que está ligada al proceso de la historia, ideología ella misma, que se desarrolla en función de la relación efectiva que el hombre concreto pone mediante su ambiente natural y social.

La relación hombre-naturaleza no puede ser explicada para Gramsci desde el punto de vista del idealismo, que, es cierto, considera esa relación en función del carácter central del hombre con respecto a la realidad objetiva, pero del hombre entendido como espíritu abstracto, de modo que determina por consiguiente esa escisión entre filosofía y ciencia, que reduce los conceptos científicos a pseudoconceptos y excluye la historia de la ciencia del proceso mismo de la historia en cuanto desarrollo del espíritu. En el plano ideológico esta posición corresponde a una fase histórica determinada, en el plano conceptual expresa las exigencias de una sociedad dividida en clases, en que los intelectuales se establecen como *élite*, que consagra ideológicamente esa antitesis entre teoría y praxis, a la que corresponde la división entre trabajo intelectual y trabajo manual y la existencia de clases subalternas excluidas de la dirección económica y política de la sociedad. En efecto, tanto las filosofías idealistas como las que se inspiran en el materialismo determinista y practican una especie de fetichismo científico excluyeron la ciencia de la historia, en el sentido que no supieron concebir la eiencia misma como instrumento para otorgar al hombre el real dominio sobre la naturaleza, para realizar esa inte-

gración del hombre mismo en su ambiente natural, que es indispensable para la realización de una sociedad mejor y para liberar la humanidad de toda forma de sumisión.

Para Gramsci la ciencia, en su aspecto marxista, es un proceso histórico en que todas las fases y posiciones son comprendidas y valoradas de manera realista e histórica. No se trata de hallar lo que es eternamente verdadero y separarlo de lo que es eternamente falso, sino se trata de apropiarse de la dialéctica de lo real, tal como viene históricamente por nosotros perfeccionada desde el punto de vista cognositivo, e introducirnos en su seno para transformar esa realidad al unir la separación entre teoría y práctica. Nada existe de inequívoco y absolutamente verdadero, existe sólo una historia del conocimiento científico que forma parte de la historia de la humanidad y por ésta condicionada. "Colocar la ciencia en la base de la vida, hacer de la ciencia la concepción del mundo por excelencia, la que limpia los ojos de toda ilusión ideológica y colocar al hombre frente a la realidad, tal como ésta es, significa volver a caer en el concepto de que la filosofía de la praxis tiene necesidad de apoyos filosóficos fuera de sí misma. Pero, en realidad, la ciencia es también una superestructura, una ideología" [pp. 64-65].

Una vez concebida la ciencia como ideología, ligada en su proceso a las transformaciones estructurales de la sociedad, la aceptación por parte del pensamiento de inspiración marxista en un determinado momento del proceso histórico de la concepción mecanicista y positivista de la ciencia, se justifica para Gramsci cuando se considera que esa aceptación coincide con un período de la lucha social, en que el proletariado no había asumido aún una función hegemónica en la sociedad de la época, y la ideología marxista reencontraba, por lo tanto, en el determinismo científico, el instrumento para justificar su fe en la inevitabilidad del progreso que debería haber determinado *naturalmente* un cambio de las relaciones sociales. "Se puede observar —escribe Gramsci— que el elemento determinista, fatalista, mecanicista, ha sido un «aroma» ideológico inmediato de la filosofía de la praxis, una forma de religión y de excitante (al modo de los estupefacientes), pero necesaria y justificada históricamente por el carácter «subalterno» de determinados estratos sociales. Cuando no se tiene iniciativa en la lucha, y cuando la lucha misma termina por identificarse con una serie de derrotas, el determinismo mecánico se convierte en una fuerza formidable de resistencia moral, de cohesión, de perseverancia paciente y obstinada. . . La voluntad real se disfraza de acto de fe en cierta racionalidad de la historia, en una forma

empírica y primitiva de finalismo apasionado, que aparece como un sustituto de predestinación, de la providencia, etc., de las religiones confesionales." [p. 122].

Estamos en un período en que, por razones opuestas, la actitud de la cultura marxista y la de la burguesa coinciden respecto al valor que se le asigna a la ciencia. El fetichismo científico positivista, aceptado por ciertos sectores del pensamiento marxista del siglo pasado, es compartido por la burguesía de la época, la cual, en el determinismo mecanicista de la ciencia positiva, encuentra la manera de elevarse como *fuerza natural*, como orden constituido. Podríamos decir que el determinismo mecanicista del positivismo representa la ideología cultural de la burguesía, el acmé de la potencia política y económica, entre la primera y la segunda mitad del siglo pasado, a tal punto que ella está totalmente interesada en la afirmación del dominio del hombre sobre la naturaleza, mediante la potencia técnica y la organización industrial en un momento en que, convertir la ciencia en el fundamento esencial de toda la visión de la realidad significaba oponerse al superfluo y vacío espiritualismo de la época de la Restauración y afirmar, por consiguiente, una nueva *Weltanschauung* más coherente con los intereses de la nueva clase industrial y comercial. Pero no pasa mucho tiempo que la cultura burguesa reniega las concepciones positivistas y se retira hacia posiciones totalmente distintas. El empiriocriticismo y el idealismo expresan este cambio de actitud, por el cual el fetichismo de la ciencia del período positivista, la cultura burguesa o, al menos, gran parte de ella, lo ha sustituido con el escepticismo frente al valor objetivo de la conciencia científica. Esto se explica por el cambio producido en la estructura económica y social. La burguesía imperialista de la primera mitad del siglo XX ha repudiado el fetichismo científico sustentado por la cultura burguesa liberal del siglo anterior para retirarse hacia las ideologías culturales más convenientes a la nueva posición reaccionaria y conservadora por ella asumida con relación al proletariado.

Pero, precisamente por esto, precisamente porque el proletariado ha asumido, a pesar de las dictaduras fascistas, en este siglo XX, una función revolucionaria mucho más importante y decisiva para el curso de la historia de la que él ha tenido en el siglo anterior, el marxismo debe repudiar el mecanicismo científico. "Cuando el «subalterno» se torna dirigente y responsable de la actividad económica de masas, el mecanicismo aparece en cierto momento como un peligro inminente, y se produce una revisión de toda la manera de pensar porque ha

ocurrido un cambio en el modo social de ser. Los límites y el dominio de la «fuerza de las cosas» son restringidos. ¿Por qué? Porque, en el fondo, si el subalterno era ayer una cosa, hoy ya no lo es; hoy es una persona histórica, un protagonista; si ayer era irresponsable porque era «resistente» a una voluntad extraña, hoy se siente responsable porque ya no es resistente, sino operante y necesariamente activo y emprendedor." [p. 22]. Así, la ciencia es devuelta a la vida a la actividad del hombre, en otros términos, es reconocido el valor "humano" de la ciencia, esto significa reconocer concretamente esa centralidad del hombre con respecto a la realidad externa, que las filosofías "subjetivistas" de tipo idealista le reconocen en un plano puramente espiritual, sin considerar, pues, la interacción hombre-mundo desde un punto de vista activo y concreto.

Por otra parte, el objeto de la ciencia no es el cosmos en sí, entendido de manera metafísica, antes bien la relación entre el hombre y la realidad. "Pero si las verdades científicas no son definitivas y perentorias —escribe Gramsci—, la ciencia también es una categoría histórica y un movimiento en continuo desarrollo. Sólo que la ciencia no plantea ninguna forma de «incognoscible» metafísico, sino que reduce todo lo que el hombre no conoce a un empírico «no conocimiento» que no excluye la cognoscibilidad, sino que la condiciona al desarrollo de los instrumentos físicos y al desarrollo de la inteligencia histórica de los científicos. Si las cosas son así, lo que interesa a la ciencia no es tanto la objetividad de la realidad, sino el hombre que elabora sus métodos de investigación, que rectifica continuamente sus instrumentos materiales que refuerzan sus órganos de los sentidos y los instrumentos lógicos (incluso la matemática) de discriminación y de verificación, o sea, la cultura y la concepción del mundo, la relación entre el hombre y la realidad por mediación de la tecnología. Incluso en la ciencia, buscar la realidad fuera de los hombres, entendido esto en sentido religioso o metafísico, sólo puede ser considerado como una paradoja. Sin el hombre, ¿qué significaría la realidad del universo? Toda la ciencia está ligada a las necesidades de la vida, a la actividad del hombre. Sin la actividad del hombre, creadora de todos los valores, y también de los científicos, ¿qué significaría la «objetividad»? No otra cosa que el caos, el vacío, si así puede decirse. Porque, realmente, si uno imagina que no existe el hombre, no puede imaginarse la lengua y el pensamiento. *Para la filosofía de la praxis el ser no puede ser separado del pensar, el hombre de la naturaleza, la actividad de la materia, el sujeto del objeto; si se hace esta separación, se cae en una de las tantas formas de la religión o de la abstracción sin sentido.*" [p. 64].

Este párrafo, a nuestro parecer, a pesar de la perplejidad que puede causar la afirmación que la *objetividad* sin la actividad del hombre sería el caos o la nada, es bastante claro y explícito a tal punto de poner a prueba la posición asumida por Granmsci respecto al valor de la ciencia y al problema de la relación hombre-naturaleza. Esa *objetividad* encuadrada en el pensamiento y en la acción del hombre no tiene nada que ver con la objetividad de la naturaleza realizada de manera idealista en la actividad del espíritu, sino quiere señalar el hecho irrefutable de que no puede existir la ciencia allí donde el hombre no haya desarrollado los instrumentos idóneos para llevar a cabo su dominio sobre la realidad natural, en la cual vive y de la cual es parte integrante, y reivindicar a la ciencia misma su carácter técnico práctico sin por esto reducirla a una mera yuxtaposición y suma de nociones o hechos empíricos. "La formulación de Engels de que la «unidad del mundo consiste en su materialidad demostrada... por el largo y laborioso desarrollo de la filosofía y de las ciencias naturales» contiene realmente el germen de la concepción justa, porque se recurre a la historia y al hombre para demostrar la realidad objetiva. Objetivo quiere decir siempre —escribe Gramsci— «humanamente objetivo», lo que puede corresponder en forma exacta a «históricamente subjetivo». O sea: que objetivo significaría «universalmente subjetivo»." [pp. 145-146]. La objetividad de la ciencia, en otros términos, es una objetividad históricamente ligada a la presencia del hombre y a su actividad gnoseológica-productiva, y depende siempre de la actividad teorética que vincula los hechos y las observaciones en una visión general del mundo la cual, precisamente, es una visión humana, o sea histórica y por lo tanto *humanamente subjetiva*. "Es indudable —agrega Gramsci— que la afirmación del método experimental separa dos mundos de la historia, dos épocas, e inicia el proceso de disolución de la teología y de la metafísica, y el desarrollo del pensamiento moderno, cuya coronación se halla en la filosofía de la praxis. La experiencia científica es la primera célula del nuevo método de producción, de la nueva forma de unión activa entre el hombre y la naturaleza. El científico-experimentador es también un obrero, no un puro pensador, y su pensar está continuamente fiscalizado por la práctica y viceversa, hasta que se forma la unidad perfecta de teoría y práctica." [p. 147].

Si no se puede aceptar la objetividad absoluta de las leyes científicas, porque esto terminaría con negar a la ciencia misma el valor

histórico y por lo tanto humano que Gramsci le otorga, lo que no implica en absoluto que estas leyes tengan valor puramente pragmático, y si la polémica de Gramsci apunta esencialmente hacia las concepciones materialistas de Bujarin y él tiende a distinguir claramente la actitud del pensamiento marxista ante el problema señalado de la actitud asumida por el positivismo y por el materialismo mecanicista, lo que no implica la adhesión al idealismo, nos parece haber puesto suficientemente en claro la diferencia esencial entre las concepciones del idealismo y las del materialismo histórico, así como se evidencia por otra parte de la prolija lectura de los escritos de Gramsci. Pero, como prueba de esta tesis, será útil recordar un párrafo, en que Gramsci, en polémica con Lukács, ratifica su posición coherentemente marxista respecto al problema de la relación hombre-naturaleza: "Es de estudiarse —escribe— la posición del profesor Lukács hacia la filosofía de la praxis. Parece que Lukács afirma que se puede hablar de dialéctica sólo para la historia de los hombres y no para la naturaleza. Puede estar equivocado y puede tener razón. Si su afirmación presupone un dualismo entre la naturaleza y el hombre, está equivocado, porque cae en una concepción de la naturaleza propia de la religión y de la filosofía greco-cristiana; y también propia del idealismo, el cual, realmente, sólo consigue unificar y relacionar el hombre con la naturaleza, en forma verbal. Pero si la historia humana debe concebirse también como historia de la naturaleza (también a través de la historia de la ciencia), ¿cómo puede la dialéctica ser separada de la naturaleza? Quizá por reacción ante las teorías barrocas del *Ensayo popular*, Lukács ha caído en el error opuesto, en una forma de idealismo." [pp. 148-149]. Para Gramsci, así como para Marx, el hombre y la naturaleza, en efecto, no están unidos sólo en *forma verbal*, como para los idealistas (obsérvese que la naturaleza es concebida como extrañación de la autoconciencia o como producto de la idea), sino que el hombre mismo es *naturaleza*. Recuérdese lo que Marx escribía al respecto en sus *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844* cuando afirmaba que: "La naturaleza es el *cuerpo inorgánico* del hombre. Que el hombre *viva* en la naturaleza quiere decir que la naturaleza es su *cuerpo*, con quien debe estar unido en constante progreso para no morir. Que la vida física y espiritual del hombre esté unida con la naturaleza significa que la naturaleza está unida consigo misma, porque el hombre es una parte de la naturaleza."[3]

[3] Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Torino, 1949, pp. 88 ss.

De esta manera, para Gramsci, el problema de la relación hombre-naturaleza está resuelto en base a las premisas historicistas y humanistas de un marxismo replanteado a la luz de sus experiencias como hombre de cultura y de lucha, y la ciencia es considerada por él en su auténtica función de liberación del hombre de la dominación del mundo y que le será tanto más hostil y enemigo cuanto más oscuro se le presente, pero del cual no podrá salir vencedor hasta tanto no realice un conocimiento real de ese mundo mismo "en un sistema cultural unitario". "Pero este proceso de unificación histórica —agrega Gramsci— adviene con la desaparición de las contradicciones internas que laceran a la sociedad humana, contradicciones que son la condición de la formación de los grupos y del nacimiento de las ideologías no universal-concretas y tornadas inmediatamente caducas debido al origen práctico de su sustancia." [p. 146], y el proceso mismo de la ciencia aparece, por tanto, ligado a las transformaciones estructurales, así como el triunfo del hombre sobre la naturaleza, su real dominio sobre el ambiente natural se podrá realizar en estrecha conexión con la construcción de una nueva sociedad que procure la liberación del hombre de toda forma de esclavitud y de sometimiento.

Angiola Massuco Costa

ASPECTOS SOCIOLÓGICOS DEL PENSAMIENTO DE GRAMSCI

Establecido que no existe para Gramsci una sociología filosófica que no coincida con la filosofía de la praxis o el materialismo histórico, no parece incongruente afirmar, sin embargo, que él no excluye la posibilidad de una búsqueda sociológica, con fronteras limitadas, de carácter empírico.

Dos orientaciones, contradictorias sólo en apariencia, dominan el pensamiento de Gramsci en relación con este problema: el primero es el rechazo patente de la sociología positivista; el segundo es la admisión de la posibilidad de una sociología científica, incluyendo en este rótulo más bien las ciencias sociales y no un esquematismo clasificador genérico y una búsqueda de estructuras abstractas.

La contradicción, de hecho, no existe, puesto que el positivismo, y especialmente algunos de sus representantes, no habían comprendido, según Gramsci, el derecho de la ciencia, no ya en el carácter abstracto, arbitrario y estéril, sino en la fecunda abstracción heurística.

La crítica al carácter abstracto fue hecha por Gramsci sobre todo a la economía, pero es extensiva para todas las ciencias, y aún más para aquéllas que se vinculan al proceso de desarrollo de las conductas humanas en sus compromisos colectivos.

Es cierto que las ciencias sociales comprueban solamente, o promueven, las técnicas de un posible control, o demuestran el predominio de ciertos valores y su inherencia a las expectativas particulares; ellas —presentándose como ciencias— no pueden considerar como absoluto, y ni siquiera absolutizar en el significado histórico

ningún valor. Pero pueden contribuir a esclarecer las condiciones de elección y aceptación y el significado práctico del cual deriva. Por lo tanto pueden también servir de instrumentos culturales para una definida acción política; aquí reside, justamente su peligrosidad.

Pero la preocupación de Gramsci es sobre todo teorética. Él no podía considerar absurda o negativa la reivindicación de la ciencia en cuanto se inserta en el orden viviente de la historia, contribuyendo a iluminar las razones y a impulsarla. Podía desear, por el contrario, una crítica teórica más profunda en torno al significado real de lo que se entiende por ciencia. Y podía parecerle, inclusive, que la ciencia matematizable, o la ciencia experimental, no tuviesen, en la historia de la cultura y de la civilización, el mismo peso que la ciencia entendida como reflexión teorética sobre una realidad cultural ya constituida por obra de estímulos relativamente espontáneos y del sentido común.

Un análisis del concepto de espontaneidad en el pensamiento gramsciano, hoy que las ciencias sociales reexaminan este esquema interpretativo del actuar humano y lo emplean como medio de acción reflexiva, educativa o terapéutica, revelaría la proximidad de Gramsci, más allá de las aparentes contradicciones, con las más recientes conclusiones que se han obtenido al respecto.

Es ya sabido que la espontaneidad no existe en su estado puro. Está también casi universalmente aceptado que los instintos son el fruto de una elaboración cultural de originarias y elementales exigencias de vida. Que el experimentar existe ya *in nuce* en las pruebas más elementales de aplicación, que el desarrollo de la mente y la energía de la acción son, no inmediatamente ni mecánicamente, condicionados por las posibles reacciones personales consentidas históricamente por situaciones ya creadas por el hombre, son también principios aceptados por casi todos los investigadores modernos.

La espontaneidad, dice Gramsci, es una involución que ha paralizado los estudios pedagógicos, puesto que no se ha tenido en cuenta que las ideas de Rousseau tienen valor en cuanto son una reacción violenta a la escuela y a los métodos pedagógicos de los jesuitas, y como tal representan un progreso. Gentile y Lombardo Radice emplearon este concepto de manera negativa, facilitando el paso a la idea de un fácil desarrollo espontáneo de la mente infantil, que se forma, en cambio, luchando contra lo pre-humano, la burda naturaleza, el impulso biológico torpe, a fin de dominarlos y "crear el hombre «actual» para su época".

Por otra parte, esta formación acontece, por obra de las genera-

ciones adultas, desde los primeros días de vida del niño, vida que, mediante el lenguaje y los mismos cuidados, experimenta la mediación de la cultura. Educar significa más exactamente liberar de dicha presión pasiva, conduciendo a una conciencia y a una elección crítica.

No hay, entonces, ni para el individuo, ni para la masa, movimientos que podemos considerar, en su sentido cabal, espontáneos o de una naturaleza meta-histórica o meta-cultural. Hay, en cambio, aceptaciones primordiales y tentativas pre-conscientes de unificación y de ordenameinto de las normas y de los valores así asumidos, que se pueden considerar relativamente espontáneos con relación a ciertas conductas más conscientes y más orgánicamente directas. Pero ya en esa fase se pueden manifestar energías positivas, que, libres de prejuicios, estereotipos, incrustaciones culturales falaces, pueden canalizarse activamente en la historia, y contribuir a un progreso real.

Gramsci hace notar con frecuencia cómo ciertos niveles de cultura, ciertos entorpecimientos del pensamiento, ciertos estancamientos, dependen de la falta de esclarecimiento y no de activaciones de posibles energías; recuerda, inclusive, que, donde las energías amodorradas no son activadas a tiempo y empleadas para fines de trabajos colectivos desde una perspectiva marxista, hallarán activistas y explotadores no desinteresados, que se adueñaran de estas energías para sus propios fines individualistas. Lo que Gramsci cuenta de la cultura de los meridionales y de los campesinos es la confirmación de esta perspectiva dinámica y confíada, y del temor de intervenciones destructivas conjuntamente.

Creemos que ha sido la perspectiva causal lo que lo acerca, y el mal empleo que de ésta se hacía lo que lo aleja de la perspectiva de las ciencias sociales, o mejor dicho, de la orientación sociológica en las ciencias de la naturaleza. Hoy, el concepto de causalidad ha cambiado tan profundamente en las mismas ciencias exactas, que algunas de las dificultades gramscianas no tendrían más razón de ser. Ya no se buscan, en efecto, las causas mecánicas consideradas equivalentes a sus efectos y universalmente determinantes fuera del conjunto histórico en el cual actúan, sino que se buscan las condiciones o los factores experimentalmente verificables y situacionalmente mutables de los procesos históricos, extendibles también para las formas y los contenidos de las ciencias.

La antinomia, que aún actúa en el pensamiento gramsciano, entre las ciencias del espíritu o de la cultura, y las ciencias de la naturaleza, hoy, al tener presente dicho concepto causal, no tiene más razón de existir; y es quizá la oscura previsión de ésta u otra posible solución lo que explica el interés de Gramsci por el problema sociológico, presente tanto en la crítica a Bujarin y a otros pensadores italianos contemporáneos, como en los relieves positivos o en los proyectos de verificaciones de las situaciones reales de las relaciones humanas.

Cuando Gramsci, refiriéndose a Italia, habla de un fenómeno general de debilitamiento de la cultura, que ha tenido la turgencia más evidente en el campo sociológico, piensa en Lumbroso, Sillani, Carli, Belluzo, Lenzi, Loria, hombres que no han dejado una profunda huella en la cultura italiana, y que realmente no hacían ciencia, sino indecisos y arbitrario estudios sobre problemas sociales, ora biológicos, ora económicos, ora políticos, etc.

Otras veces, Gramsci parece identificar la sociología con la reducción, realizada por ejemplo por Ardigó, del materialismo histórico al naturalismo vulgar, reducción que él considera, sin razón, propia de todo el pensamiento positivista.

Pero el naturalismo vulgar es una filosofía deficiente; no es la búsqueda científica, a la que Gramsci no podía dejar de reconocer su derecho: búsqueda que puede admitir, sin interferir en la ciencia dañosamente, la presencia de principios éticos en las formaciones humanas, ellas mismas consideradas espontáneas y naturales. Tales son las organizaciones de grupos, los intercambios colectivos, que también Cattaneo había estudiado, con una confianza tan abstractamente mítica que incluía casi la presencia de lo divino, en aquellos que "piensan juntos". La psicología de los cerebros asociados de Cattaneo, sin caer en la entificación del positivismo durkheimiano, anuncia empero un concepto optimista de los intercambios mentales en general, que serían productores de verdades. Gramsci más prudente, e históricamente más aguerrido, reconoce la posible función positiva de las asociaciones humanas, pero de éstas no ignora, más allá de la genérica función normal de activación de energías humanas, el peligro contenidista de una conclusión que se aferra a ciertos principios y conocimientos indebidamente cristalizados y tornados absolutos. La salida para zafarse de este peligro está precisamente en la deseada toma de conciencia y en la unificación universalista, pero no dogmática.

"No puede existir —dice Gramsci— una asociación permanente y con capacidad de desarrollo, que no sea sostenida por determinados principios éticos que la misma asociación impone a cada uno de sus componentes en vista de una unión interna y de la homogeneidad necesaria para alcanzar los fines. No por ello estos principios están

desprovistos de carácter universal. Así sería si la asociación tuviera fines en sí misma, si fuese, pues, una secta o una asociación ilícita... Pero una asociación normal se concibe a sí misma como ligada por millones de hilos a una agrupación social determinada que mediante su acción se une también con toda la humanidad. Por lo tanto, esta asociación no se supone como algo defintivo o endurecido, sino como tendiente a expanderse hacia toda una agrupación social, también concebida ésta como tendiente a unificar toda la humanidad. Todas estas relaciones asignan carácter tendencialmente universal a la ética de un grupo, que debe ser concebida como norma de conducta para toda la humanidad."

En esta polémica, Gramsci tenía presente, más que el fallido análisis científico de los grupos sociales entendidos tal como él lo expuso (análisis que se realizaba, en cambio, en otros climas culturales, por ejemplo, en Francia), la situación real de los intelectuales contemporáneos y de sus cansadas academias. Los intelectuales constituían, y desgraciadamente constituyen con frecuencia, cuadros cerrados, de carácter "feudal militar", que repiten en su improductivo estatismo la inmovilidad de un pensamiento que quiere perpetuarse sin enriquecerse en el contacto con la realidad creadora de la historia.

Pero la filosofía de los pensadores calificados con el nombre de filósofos, como por otra parte la doctrina de los políticos, no es dependiente, y no debe depender solamente de herméticos desarrollos de una tradición que, para los primeros, asume un carácter metahistórico. Ella debe sumergirse en la filosofía de todos, y otorgarle un significado más crítico, más unitario y comprensivo. Queda en Gramsci la confianza, que es propia de todos aquellos que aspiran a contribuir al desarrollo progresivo de la realidad humana, de una posible interpretación adecuada y de una posible valoración consciente de las líneas orientadoras de la dirección efectiva del proceso mismo que son las históricamente verdaderas y válidas.

Una de las fuentes a la que nos remitimos para esta primera orientación, es el lenguaje de una época cultural determinada, que es para Gramsci un conjunto de nociones y de conceptos determinados, y no un conjunto de palabras gramaticalmente vacías de contenido. De modo que todos los hombres son "filósofos" de una filosofía "espontánea", propia de todo el mundo o sea de esa filosofía contenida en el lenguaje, en el sentido común y en el buen sentido, en la religión popular, y por lo tanto, también, en todo el sistema de creencias, supersticiones, opiniones, modos de ver y de obrar que constituyen lo que generalmente se llama "folklore".

Hay, quizá, en estos párrafos de Gramsci casi literalmente citados, una concesión al concepto de espontaneidad mayor que lo que *él hubiese querido*, pero esto no menoscaba la crítica fundamental de la inexistencia de la espontaneidad como "pura naturaleza". Para Gramsci "también en la mínima manifestación de una actividad intelectual —cualquiera, la del lenguaje— está implícita una determinada concepción del mundo", pero se puede participar de muchas maneras, y la alternativa fundamental es participar o subir la presión, mediante uno de los tantos grupos sociales en que cada uno está implicado desde el nacimiento, pensando de manera disgregada y ocasional; o bien participar de manera crítica, eligiendo conscientemente su propia concepción del mundo, determinando su propia esfera de actividad, participando activamente en la elaboración de la historia del mundo, ser el guía de sí mismo y "no aceptar del exterior la huella que se imprime sobre la propia personalidad".

Introducir la conciencia crítica y la auto-dirección es también la manera de superar, en su propia conducta, la antinomia entre anarquismo y conformismo. Pero cierto conformismo es ineliminable para Gramsci, puesto que para la propia concepción del mundo se pertenece siempre a una determinada agrupación, y precisamente a la que reúne todos los elementos sociales que participan de un mismo modo de pensar y de actuar. "Se es conformista de algún conformismo —dice Gramsci—, se es siempre hombre-masa u hombre-colectivo. El problema es este: ¿a qué tipo histórico pertenece el conformismo, el hombre-masa del cual se participa? Cuando la concepción del mundo no es crítica ni coherente, sino ocasional y disgregada, se pertenece simultáneamente a una multiplicidad de hombres-masa, y la propia personalidad se forma de manera caprichosa: hay en ella elementos del hombre de las cavernas y principios de la ciencia más moderna y avanzada; prejuicios de las etapas históricas pasadas, groseramente localistas, e intuiciones de una filosofía del porvenir que será propia del género humano mundialmente unificado. Criticar la propia concepción del mundo es tornarla, entonces, consciente, y elevarla hasta el punto al que ha llegado el pensamiento mundial más avanzado. Significa también, por consiguiente, criticar toda la filosofía existente hasta ahora, en la medida en que ha dejado estratificaciones consolidadas en la filosofía popular. El comienzo de la elaboración crítica es la conciencia de lo que realmente se es, es decir, un «conócete a ti mismo» como producto del proceso histórico desarrollado hasta ahora y que ha dejado en ti una infinidad de huellas

recibidas sin beneficio de inventario. Es preciso efectuar, inicialmente, ese inventario."[1]

De este inventario resulta que el género humano no es unificado o unitario en su comienzo, sino en su llegada, precisamente porque no es una realidad biológica, sino cultural; y que de la relativa espontancidad o filosofía del sentido común, o iniciativa aparentemente creadora y desprovista de técnicas apropiadas para alcanzar efectos planificados en la *societas rerum* y en la *societas hominum*, se debe pasar a un tecnicismo controlado y crítico de su propio hacer y pensar; que no son más que dos aspectos de la misma realidad histórica en desarrollo.

La conciencia de tal historicidad, o sea de la fase de desarrollo representada por una concepción del mundo, por hallarse ella misma en contradicción con otras concepciones o con otros elementos de otras concepciones, para Gramsci es indispensable, a fin de elaborar una filosofía sana que sea inseparable de la cultura y de todo progreso científico. El presente debe pensarse con un pensamiento elaborado con problemas actuales, y no con problemas superados. Por lo tanto, Gramsci, a pesar de su resistencia a las instancias positivistas, no podía quedar indiferente ante la exigencia planteada por el positivismo, aunque mal planteada, de un concreto análisis científico de toda la realidad, incluida la realidad social que se venía formando en la lucha política y económica, y al margen de ella.

Esto lo confirma su interés por la situación creada en Italia por el dialecto, en muchas regiones atrasadas. El dialecto no puede ser considerado un lenguaje universal, científico y filosófico. "Quien habla solamente el dialecto o comprende la lengua nacional en distintos grados, participa necesariamente de una concepción del mundo más o menos estrecha o provinciana, fosilizada, anacrónica en relación con las grandes corrientes que determinan la historia mundial." Sólo el dominio de las lenguas extranjeras, o por lo menos el dominio total de un gran idioma nacional, permite superar el estrecho círculo de intereses "corporativos o economistas, no universales". Una lengua propia de una gran cultura, "históricamente rica y compleja, puede traducir cualquier otra gran cultura, en otras palabras, puede ser una expresión mundial". Ella puede también socializar los descubrimientos científicos, convertirlos en bases de acciones vitales, puede ser un elemento de coordinación y de orden intelectual y moral de la

[1] *El materialismo histórico...*, ed. cit., p. 12. Todas las demás citas pertenecen a este libro; la paginación irá en el texto entre corchetes [ ].

realidad presente. Y esto para Gramsci es un hecho filosófico "mucho más importante y «origiual» que el hallazgo, por parte de un «genio» filosófico, de una nueva verdad que sea patrimonio de pequeños grupos de intelectuales" [pp. 12-13].

La filosofía entendida de esta manera es un orden intelectual de un grupo que puede englobar teóricamente todos los otros grupos, y exigir un conformismo que se identifica con la aceptación crítica coincidiendo con el "buen sentido" que se contrapone al sentido común.

Pero aquí lo que interesa es la elección de la filosofía, que no es un hecho puramente intelectual, sino resultante, dice Gramsci, de la real actividad de cada cual, y es por lo tanto una actividad política, implícita en el obrar. Cuando hay divergencia entre lo que se afirma teóricamente y el obrar práctico, estamos en presencia de contradicciones, no siempre de mala fe, debidas a características situaciones sociales.

Gramsci explica esto partiendo del hecho de que un grupo social (no existen grupos sin una propia concepción del mundo —aunque sea oscura— que se manifiesta en la acción) toma en préstamo una concepción verbal de otro grupo al cual se somete intelectualmente. La filosofía debe realizar la superación de estas contradicciones, al romper esa adhesión verbal de los grupos que no corresponde históricamente a las exigencias manifestadas con el obrar, adhesión que puede por otra parte lograr la paralización, debido a su contraste interno, de toda acción, y conducir finalmente hacia una pasividad moral y política.

No solamente el político debe conocer estas situaciones, sino también la investigación científica. Para que los científicos se interesen depende de que la política cultural constituida por la elección de una orientación proponga los límites de la investigación misma. Pero ¿quién fijará los "derechos de la ciencia" y los límites de las investigaciones científicas? ¿Pueden estos límites y estos derechos ser fijados con exactitud?

Estas apremiantes preguntas muestran que Gramsci no ignoraba la urgencia de un problema como el del significado de la ciencia en la cultura contemporánea, y en particular del significado de las ciencias sociales. A veces parece que Gramsci se coloca, en relación a éstas, en esa situación metodológica que aconseja para la discusión científica en general. "Es preciso no concebir la discusión científica como un proceso judicial... En la discusión científica dado que se supone que el interés sea la búsqueda de la verdad y el progreso de

la ciencia, se muestra más «avanzado» quien se coloca en el punto de vista de que el adversario puede expresar una exigencia que debe ser incorporada, quizá como momento subordinado, en la propia construcción. Comprender y valorar en forma realista la posición y las razones del adversario... significa haberse liberado de la presión de las idealogías (en el sentido peyorativo, de ciego fanatismo ideológico), para colocarse en un punto de vista «crítico», el único fecundo de la investigación científica." [p. 29].

Quizás Gramsci no entendió muy claramente la instancia científica propuesta, no siempre bien, por el positivismo; y a veces ciencia, para él, coincide con filosofía crítica o con filología o con historia, mientras le queda una cierta desconfianza a propósito de las ciencias de la naturaleza, las ciencias experimentales y matematizables; de modo que se comprende su temor, por otra parte justificado, por el empleo posiblemente acrítico de ese instrumento que, en sí, conserva todo su valor, y es la investigación estadística, o investigación de las leyes de los grandes números. Él temía que allí se perdiera de vista lo humano, y que por ese camino se volviera otra vez a una concepción mecanicista y fatalista, subalterna, de la vida y de la historia.

Pero para Gramsci las ciencias pueden participar para determinar no tanto lo que el hombre es, sino lo que el hombre puede devenir como dominador de su propio destino, como inventor y constructor de su propia vida. "Es preciso concebir al hombre como una serie de relaciones activas (un proceso) en el cual, si bien la individualidad tiene la máxima importancia, no es, sin embargo, el único elemento digno de consideración. La humanidad que se refleja en cada individualidad está compuesta de diversos elementos: 1) el individuo; 2) los otros hombres; 3) la naturaleza. El hombre no entra en relación con los demás hombres por yuxtaposición, sino orgánicamente, es decir, en cuanto forma parte de organismos, desde los más simples hasta los más complejos. Así, el hombre no entra en relación con la naturaleza simplemente por el hecho de ser él mismo naturaleza, sino activamente, por medio de la técnica y del trabajo. Y aún estas relaciones no son mecánicas. Son activas y conscientes; corresponden al grado mayor o menor de conciencia que de ellas tenga el hombre. Por ello se puede decir que cada cual se cambia a sí mismo, se modifica, en la medida en que cambia y modifica todo el conjunto de las relaciones de las cuales es el centro de anudamiento. En este sentido, el filósofo real no es y no puede ser otra cosa que el político, es decir, el hombre activo que modifica el ambiente, entendido por ambiente el conjunto de las relaciones de que el hombre forma parte.

Si la individualidad misma es el conjunto de estas relaciones, crearse una personalidad significa adquirir conciencia de esas relaciones, y modificar la personalidad significa modificar el conjunto de estas relaciones." [pp. 36-37].

No conozco nada que concuerde más con algunas concepciones sociológicas o psico-sociales contemporáneas, que las más preparadas y propensas a la investigación experimental. Y esta idea es al mismo tiempo la más idónea para favorecer la iniciativa de renovación. Los problemas del progreso —que Gramsci contrapone a los problemas abstractos del devenir filosófico— pueden resolverse solos, si consideramos al hombre como el conjunto de las relaciones sociales (y no de manera psicológica o especulativa).

Mientras tanto aparece, en esta perspectiva, la incomensurabilidad de los hombres en el tiempo, puesto que ellos no mantienen una identidad meta-histórica, y asumen una realidad históricamente distinta, irreductible a una realidad natural invariable. Además, puesto que el hombre es también el conjunto de sus condiciones de vida, se puede medir cuantitativamente la diferencia entre el pasado y el presente, puesto que se puede medir la medida en que el hombre domina la naturaleza y los acontecimientos. Que el hombre pueda o no realizar una cosa —dice Gramsci— tiene su importancia para valorar lo que realmente realiza. Y si posibilidad significa libertad, la medida de la libertad entra en el concepto del hombre. Las ciencias que aciertan el grado de la libertad, o sea las distintas posibilidades concedidas de hecho en los diversos agrupamientos humanos en las condiciones de su época histórica, posibilidades que alcanzan las mismas leyes psicológicas aparentemente inmutables o el abstracto momento trascendental de ciertas filosofías, tienen su peso, entonces, en la cultura progresista.

Esta perspectiva individual no tiene ni valor práctico ni teórico, puesto que si pasamos de la valoración de la personalidad individual a la de la personalidad como estructura universal, inmanente al conocimiento humano, se llega a una solución antiespeculativa de la función gnoseológica la cual es constructiva y no receptiva. La objetividad para Gramsci no deriva de la mera recopilación de una realidad extraña al hombre, sino de una norma de acción colectiva en la que está implícita una dirección históricamente trazada por el pensamiento.

Para Gramsci el problema más importante que es menester resolver en torno al concepto de ciencia es el siguiente: si la ciencia puede dar, y de qué manera, la "certeza" de la existencia objetiva

de la llamada realidad externa. Para el sentido común el problema ni siquiera existe, pero sí para el filósofo. La ciencia tiene, ahora, para Gramsci —en lo que se evidencian ciertos residuos de la concepción de Mach—, la tarea de rectificar los elementos primordiales del conocimiento, sus sensaciones, elaborar principios nuevos y complejos de inducción y deducción, afinando los instrumentos mismos de la experiencia y de la verificación. Estos instrumentos son tan importantes que sin ellos no podríamos comprobar objetivamente la realidad. La ciencia misma se plantea el problema de aplicarlos y de establecer objetivamente lo que es digno o no de tenerse en cuenta estableciéndose así lo que es común a todos los hombres. ¿Pero una ciencia de este tipo es universal? Y si no lo es ¿cómo otro grupo social puede apropiarse de la ciencia de un grupo sin apropiarse también de los supuestos de dicha ciencia, que son metodológicos, pero a la vez también ideológicos, es decir reflejan la visión de la vida de un dado momento histórico de un grupo determinado?

Si la ciencia participa de alguna manera de las ideologías es por lo tanto una superestructura. "Además, no obstante todos los esfuerzos de los científicos, la ciencia no se presenta jamás como desnuda noción objetiva; aparece siempre revestida de una ideología y, concretamente, la ciencia es la unión del hecho objetivo con una hipótesis o un sistema de hipótesis que superan al mero hecho objetivo. Es verdad, sin embargo, que en este campo es fácil distinguir la noción científica del sistema de hipótesis, con un sistema de abstracciones que se halla ínsito en la metodología científica misma, de manera que pueda apropiarse de una y rechazar la otra. He aquí por qué un grupo social puede apropiarse de la ciencia de otro grupo social sin aceptar su ideología." [p 65].

Esta implicancia ideológica, junto con el significado histórico de las verificaciones y descubrimientos metodológicos y técnicos muestra la inutilidad del "esperantismo científico". Los lenguajes, las filosofías, las ideologías, las ciencias, tienen validez histórica, y desconocer esta validez significa terminar en los vacíos errores del *Saggio di sociologia popolare*. Lo que históricamente se puede determinar como común a todos los hombres, es lo que en una cultura dada se puede reconocer y verificar por todos, y no lo que es esencial para siempre. "«Objetivo» significa simple y solamente esto: llámese objetivo, realidad objetiva, a aquella realidad que es verificada por todos los hombres, que es independiente de todo punto de vista, ya sea meramente particular o de grupo." Pero también para Gramsci, en el fondo, ésta es una concepción particular del mundo, una ideología. Sin embargo, esta concepción, en su conjunto, por la dirección que señala, puede ser aceptada por la filosofía de la praxis en tanto se reconozca que "...tampoco las verdades científicas son definitivas", que "la ciencia es una categoría histórica, es un movimiento en continuo desarrollo", y que ningún límite se le pone al conocimiento humano que no sea obra del desarrollo de los instrumentos físicos y de la inteligencia histórica de los científicos. "Si las cosas son así, lo que interesa a la ciencia no es tanto la objetividad de la realidad, sino el hombre que elabora sus métodos de investigación, que rectifica continuamente sus instrumentos materiales que refuerzan sus órganos de los sentidos y los instrumentos lógicos... de discriminación y de verificación, o sea, la cultura y la concepción del mundo, la relación entre el hombre y la realidad por mediación de la tecnología." [pp. 63-64].

También en la ciencia, buscar la realidad fuera de los hombres, entendido esto en sentido religioso y metafísico, sólo puede ser considerado como una paradoja. Sin el hombre la realidad del universo no significaría nada. Toda la ciencia está ligada a las necesidades de la vida, a la actividad del hombre. Dicha actividad crea todos los valores, también los científicos, y transforma la objetividad, de caótica y vacía en realidad de pensamiento y lenguaje. La lógica, la metodología, la matemática no son más que instrumentos con carácter discriminador en acto y en desarrollo, no alcanzan una realidad absoluta, nada representan por sí mismos, pero tampoco reflejan de manera abstracta una objetividad meta-histórica.

La vieja sociología es quizá la expresión típica del esperantismo científico que quiso reemplazar, bajo un falso naturalismo, a la filosofía metafísica. Pero la sociología así entendida no es la misma de las verificaciones sociales, que tienen un carácter concreto muy distinto, no emplean instrumentos invariables, no generalizan en el vacío, no clasifican arbitrariamente. Tales verificaciones, incorporadas a varias disciplinas, son calificadas como disciplinas sociales (esto señala, sobre todo, su perspectiva o su campo de acción) y son utilizadas también por Gramsci en el estudio de estructuras de empresas, organismos comerciales, relaciones regionales, relaciones entre ciudad-campo, etc. Gramsci, inclusive, ha sido atraído de manera notable por esta disciplina y no pudo dedicarse mayormente a ella debido quizá a su peculiar formación filosófica. Además, él había individualizado en el trabajo humano la relación esencial mediante la cual era posible un análisis, científico y político, a la vez, de la sociedad. Y no por nada polemiza con la posición de Veblen y De Man que,

también ellos en el trabajo humano, pero desde una perspectiva muy distinta, buscaban la clave para interpretar las principales características de la sociedad contemporánea.

No queremos forzar el pensamiento de Gramsci para encontrar en él al partidario de las ciencias sociales, sino solamente descubrir las premisas gnoseológicas y epistemológicas para una posible actitud de aceptación crítica hacia las mismas.

INDICE

Este libro se terminó de imprimir en las prensas de STILCOGRAF S.R.L., calle Gral. Manuel A. Rodríguez Nº 2548. Bs. As., el día 8 de noviembre de 1965.